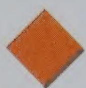
ನೀಲನಕ್ಷೆ

ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆ:
ಇಟ್ಟ ಹೆಜ್ಜೆ ತೊಟ್ಟ ರೂಪ



ಡಾ. ಕೇಶವಶರ್ಮ ಕೆ.

ನೀಲನಕ್ಷೆ

(ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆ : ಇಟ್ಟ ಹೆಜ್ಜೆ ತೊಟ್ಟ ರೂಪ)

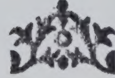
ಡಾ.ಕೇಶವ ಶರ್ಮ ಕೆ.



ಗೀತಾಂಜಲಿ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಕಾಶನ
ಕಂದಾಯ ಭವನ, ನೂರಡಿ ರಸ್ತೆ, ರಾಜೇಂದ್ರನಗರ,
ಶಿವಮೊಗ್ಗ - ೫೭೭ ೨೦೪

NEELANAKSHE
(Collection of eritieism writtings) Written by **Dr. Keshava Sharma K.**
Proffesor, Kannada Bharathi, Kuvemu University, Shakarghatta - 577451
Published by **: GEETHANJALI PUSTAKA PRAKASHANA** Revenue Building, 100ft Road, Rajendra Nagar, Shivamoga - 577201, Mobile : 9449886390 / 9916197291, Email : gbtmohan@gmail.com

ISBN : 978-93-81-876-06-0, First Impression: 2011
Pages: viii + 412, Price: Rs. 280/-, Paper Used: 70GSM. Maplitho
Size: Demy 1/8, © Authors



ಮೊದಲನೆಯ ಮುದ್ರಣ: ೨೦೧೧, ಪುಟಗಳು: viii + ೪೧೨
ಬೆಲೆ: ರೂ. ೨೮೦/- ಮುಖಪುಟ ವಿನ್ಯಾಸ: ಮಕಾಳಿ ಹಂಪಿ,
ಪುಸ್ತಕ ವಿನ್ಯಾಸ : ಕ್ರಿಯೇಟಿವ್ ಗ್ರಾಫಿಕ್ಸ್
ಮುದ್ರಣ : ಲಕ್ಷ್ಮೀ ಮುದ್ರಣಾಲಯ ಬೆಂಗಳೂರು.

ಪ್ರಕಾಶಕರು
ಗೀತಾಂಜಲಿ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಕಾಶನ
ಕಂದಾಯ ಭವನ, ನೂರಡಿ ರಸ್ತೆ, ರಾಜೇಂದ್ರ ನಗರ
ಶಿವಮೊಗ್ಗ - ೫೭೭ ೨೦೧, ದೂರವಾಣಿ: ೯೪೪೯೮೮೬೩೯೦

ಈ ನೀಲ ನಕ್ಷೆಯ ಕುರಿತು ನನ್ನದೊಂದೆರಡು ಬಿನ್ನಹಗಳು

ನೀಲನಕ್ಷೆಯೆಂಬುದು ತುಂಬಾ ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿರುವುದು ವಾಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ. ಕಟ್ಟಡದ ನೀಲ ನಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲದೆ ಅದರ ಕೆಲಸ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಕಟ್ಟಡ ಕಟ್ಟಲು, ಬೇಕೇ ಬೇಕು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅದು ನಮಗೆ ತುಂಬಾ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಪದವಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿಯೂ ನಾನು ಕನ್ನಡದ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ತಯಾರಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಇದು ನನ್ನ ಈವತ್ತಿನ ನಿನ್ನೆಯ ಕೆಲಸವಲ್ಲ. ಸುಮಾರು ವರ್ಷಗಳಿಂದ ನಾನು ಬರೆದಿರುವ ಲೇಖನಗಳು ಇಲ್ಲಿವೆ. ಅನೇಕ ಹಿರಿಯರು ನನಗೆ ಅನೇಕವನ್ನು ಅನೇಕ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಅವರಿಂದ ನಾನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದ್ದೇನೆ. ಇದರಲ್ಲಿರುವ ಅನೇಕ ಲೇಖನಗಳು ಯಾವಾಗಲೋ ಬರೆದಿರುವವಗಳು. ಕೆಲವು ಟಪ್ಪಣಿ ರೂಪದವುಗಳು. ಒಟ್ಟು ಕೃತಿಯ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಈ ಮೊದಲು ನನ್ನ ಬೇರೆ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟ ವಾದವುಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿಗೆ ತಂದು ಮರು ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿದ್ದೇನೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಯಾವಾಗಲೋ ಬರೆದ ಲೇಖನಗಳಿವು. ಕೆಲವದರಲ್ಲಿ ಮರು ಮಾತುಗಳು ಬಂದಿವೆ. ಅದನ್ನು ಓದುಗರು ಮನಗಾಣಬೇಕಾಗಿ ವಿನಂತಿಸುತ್ತೇನೆ.

ಇದನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುವ ಗೋಜಿಗೆ ಹೋಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಗೀತಾಂಜಲಿಯ ಮೋಹನ ಅವರು ಈ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುವ ಉಮೇದು ತೋರಿಸಿದರು.ಅವರ ಸಲಹೆಯು ಸರಿಯೆಂದು ಅನಿಸಿತು.ಒಪ್ಪಿದೆ.ಪ್ರಕಟವಾಗುವಾಗ ಅನೇಕ ಲೇಖಕರಿಗಿರು ವಂತೆ ನನಗೂ ಅಳುಕು ಇದ್ದೇಇದೆ.

ಮೋಹನ್ ನನಗೆ ಮಾಡಿದ ಒತ್ತಾಯವೇ ಈ ಕೃತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ.

ಇದರ ಮೂಲವನ್ನು ರಚಿಸಲು ಕಾರಣವಾದವರು ಪ್ರೊ. ಕಂಬಾರ, ಹನುಮಂತಯ್ಯ, ಎಚ್, ಎಲ್,ಪುಷ್ಪ,

ನನಗೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಉತ್ತೇಜನ ಕೊಟ್ಟ ನನ್ನ ಹಿತೈಷಿಗಳಿಗೆ,

ನನ್ನ ಆತ್ಮೀಯ ಮಿತ್ರರಾದ ಡಾ. ಪಿ.ವಿ.ಭಂಡಾರಿಯವರು ನನಗೆ ತುಂಬಾ ಸಲಹೆಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ, ನನ್ನ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೂ ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ದೂರದಿಂದಲೇ ಎಷ್ಟೇ ಕೆಲಸದ ಒತ್ತಡವಿದ್ದಾಗಲೂ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನ ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ಅವರಿಗೆ,

ಈಗ ನಮ್ಮ ಕುವೆಂಪು ವಿಶ್ವ ವಿದ್ಯಾನಿಲಯದ ಕುಲಪತಿಗಳಾಗಿರುವ ಪ್ರೊ. ಬಾರಿಯವರಿಗೆ,

ನಮ್ಮ ವಿಶ್ವ ವಿದ್ಯಾನಿಲಯದ ಅನೇಕ ಸ್ನೇಹಿತರಿಗೆ, ನನ್ನ ಪ್ರೀತಿಯ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೆ,

ಎಲ್ಲೆಲ್ಲೊ ಹೋಗಿದ್ದ ನನ್ನ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಿ ಬೆರಳಚ್ಚನ್ನು ಅಚ್ಚುಕಟ್ಟಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟ ಕಾವ್ಯ ಮೇರಿ, ಸುಮರಿಗೆ

ತುಂಬಾ ಚೆಂದವಾದ ಮುಖಪುಟ ಮಾಡಿರುವ ಕಲಾವಿದ ಮಕಾಳೆಯವರಿಗೆ,

ನಾಗಾರ್ಜುನ, ವಿಜಿ, ರಮೇಶ ಆಚಾರ್,ರವಿ ತಳವಾರ್, ಕವಿತಾ ರೈ ತುಂಬಾ ಸಹಾಯ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಅವರಿಗೆ,

ಅನೇಕ ಸೆಮಿನಾರ್‌ಗಳಿಗೆ ನನ್ನನ್ನು ಕರೆದು ಪ್ರಬಂಥ ಮಂಡಿಸಲು ಅವಕಾಶ ಕಲ್ಪಿಸಿದದವರಿಗೆ, ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಬರೆಯಲು ಕಾರಣರಾದವರಿಗೆ,

ನಾನು ತುಂಬಾ ಕೃತಜ್ಞನಾಗಿದ್ದೇನೆ. ಅನೇಕರ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹದ ಮಾತುಗಳೇ ನನಗೆ ಹಾದಿಯನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಟ್ಟಿದೆ.

ನಿಮ್ಮ ಓದಿಗೆ, ನಿಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ,

ಸಂಗಾತಿ ಸಬಿತ, ಮಕ್ಕಳಾದ ನಹುಷ, ನಿಯತಿ – ಇವರು ನನಗೆ ನೀಡುತ್ತಿರುವ ಪ್ರೀತಿಯು ಯಾವಾಗಲೂ ದೊಡ್ಡದು. ನನ್ನ ಕಷ್ಟ ಸುಖಗಳನ್ನು ಹಂಚಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಅವರಿಗೆ,

ಜ್ಞಾನಸಹ್ಯಾದ್ರಿ
ಕುವೆಂಪು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ

ಕೇಶವ ಶರ್ಮ, ಕೆ.

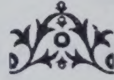
ಪ್ರಕಾಶಕರ ಮಾತು

ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನ ಶ್ರೀಮಂತ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ ತಲುಪಿಸುವ ಸದುದ್ದೇಶದಿಂದ ಬಯಲು ಸೀಮೆ ಕೃಷಿ ಕುಟುಂಬದವರಾದ ನಾವು ೧೯೯೮ರಲ್ಲಿ ಗೀತಾಂಜಲಿ ಪುಸ್ತಕಾಲಯವನ್ನು ಮಲೆನಾಡಿನ ಶಿವಮೊಗ್ಗದಲ್ಲಿ ಆರಂಭಿಸಿದವು. ಈ ಮೂಲಕ ಪುಸ್ತಕ ಮಾರಾಟದ ಕಾಯಕವನ್ನು ತುಂಬು ಹೃದಯದಿಂದ ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಓದುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸ್ಪರ್ಧಾತ್ಮಕ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಪುಸ್ತಕ ಮಾರಾಟವನ್ನೆ ನಮ್ಮ ಕಾಯಕವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಸಹ್ಯಾದ್ರಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಚಾರಿ ವಾಹನದ ಮೂಲಕ ಕರ್ನಾಟಕದ ಎಲ್ಲಾ ಜಿಲ್ಲೆಗೆ ಪುಸ್ತಕಗಳನ್ನು ತಲುಪಿಸುತ್ತಿರುವುದು ನಮಗೆ ಸಂತೋಷ ತಂದಿದೆ.

ನಂತರದ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಬಳಗವು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿ ಪುಸ್ತಕಗಳ ಪ್ರಕಾಶನವನ್ನು ಕೈಗೊಂಡಿದೆ. ಪ್ರಕಾಶನವು ಮೌಲ್ಯಯುತವಾದ ಹೊಸ ವಿಚಾರಧಾರೆಯುಳ್ಳ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಓದುಗರ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಅರ್ಪಿಸಲು ಬಯಸುತ್ತದೆ. ಈ ಮೂಲಕ ಓದುಗರಿಗೆ "ನೀಲನಕ್ಷೆ" ವಿಮರ್ಶಾ ಸಂಕಲನವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಇಲ್ಲಿಯ ಎಲ್ಲಾ ಲೇಖನಗಳು ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನೇ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿರಿಸಿ ಕೊಂಡಿವೆ. ಎಲ್ಲಾ ಓದುಗರು ಈ ಸಂಕಲನವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತೀರೆಂಬ ನಂಬಿಕೆ ನಮ್ಮದು. ಈ ಪುಸ್ತಕವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಲು ಅನುಮತಿ ನೀಡಿದ ಡಾ. ಕೇಶವಶರ್ಮ ಕೆ. ಇವರಿಗೆ ಅನಂತ ಧನ್ಯವಾದಗಳು. ಈ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಕಟಣೆಗೆ ಸಹಕರಿಸಿದ, ಸುಜ್ಞಾನ ಮೂರ್ತಿ ಹಾಗೂ ವಿಜಯಕುಮಾರ್‌ರವರಿಗೂ, ಪುಸ್ತಕ ವಿನ್ಯಾಸ ಮಾಡಿದ ಹೆಚ್.ಟಿ. ಸತೀಶ್‌ರವರಿಗೂ, ಹೊದಿಕೆ ಪುಟ ವಿನ್ಯಾಸ ಮಾಡಿದ ಮಕಾಳೆಯವರಿಗೆ, ಮುದ್ರಕರಿಗೆ ಹಾಗೂ ನಮ್ಮ ಪ್ರಕಟಣೆಗಳಿಗೆ ಸ್ಫೂರ್ತಿದಾಯಕವಾಗಿರುವ ಡಾ.ನಾ. ಡಿಸೋಜ, ಬಿ.ಎಲ್.ವೇಣು, ಡಿ.ಎಸ್.ನಾಗಭೂಷಣರವರಿಗೂ ಹಾಗೂ ಸುಂದರ್‌ರಾಜ್, ಅಭಿನವರವಿ, ತಾರಿಣಿ ಶುಭದಾಯಿನಿ, ಶೋಭ ರವೀಂದ್ರ, ಮುದ್ದು ತೀರ್ಥಹಳ್ಳಿ, ಡಾ. ಈ. ಯರ್ರಿಸ್ವಾಮಿ, ಮಹೇಶ್‌ಬಾಬುರವರಿಗೂ, ನಮ್ಮೆಲ್ಲ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸುತ್ತಿರುವ ಹಿರಿಯರಿಗೂ, ಗೆಳೆಯರಿಗೂ, ಓದುಗರಿಗೂ ಋಣಿಯಾಗಿದ್ದೇವೆ.

ಜಿ.ಬಿ.ಟಿ. ಮೋಹನ ಕುಮಾರ್
ಪ್ರಕಾಶನದ ಪರವಾಗಿ

ಪರಿವಿಡಿ



ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಕಾರ್ಯ

ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ತತ್ವಗಳು; ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ; ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ; ಅಲಂಕಾರ ಶಾಸ್ತ್ರ – ಮುಂತಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ವಿಭಜಿಸದಷ್ಟು ಕಲಬೆರಕೆಯಾಗಿವೆ. ಮೂಲತಃ ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ಜ್ಞಾನ ಶಾಖೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮಗಳಾಗಿವೆ. ನಮಗಿರುವ ಸಮಸ್ಯೆಯೆಂದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ, ಯಾವುದನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಅವೆಲ್ಲವೂ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಮಿಳಿತಗೊಂಡಿವೆ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಸಾಹಿತ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯ ವಿಚಾರಗಳು ಅಂತಸ್ಥ ತಾತ್ವಿಕತೆಯಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪರಿಕರಗಳು ಸಿದ್ಧಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಆದುದರಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ತತ್ವಗಳು ಕನ್ನಡದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೊಂಚ ಮಟ್ಟಿಗೆಯಾದರೂ ಅನುಮಾನ ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪಗಳಾಗಿವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ತತ್ವಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ

ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಕೆಲವು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ : ಕವಿ ಯಾರು? ಕವಿ ಯಾರಿಗಾಗಿ ಬರೆಯುತ್ತಾನೆ? ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದರೇನು? ಯಾರು ಓದುತ್ತಾರೆ? ಯಾಕೆ ಓದುತ್ತಾರೆ? ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಕೇಂದ್ರ ಯಾವುದು? ಸಾಹಿತ್ಯ ತತ್ವಗಳು ಅವುಗಳ ಅಂತರಾಳದಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರಮುಖ ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕುರಿತಾದ ತಮ್ಮ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತವೆ. ವಸಾಹತು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಕಥನಗಳು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಗಾಳಿಯಾಡೆದ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಜ್ಞಾನ ಶಿಸ್ತುಗಳಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ. ಅದು ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆ.

ಆಧುನಿಕ ಯುಗದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಬಹು ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಕಥನಗಳಾಗಿವೆ. ಆಧುನಿಕ ಯೂರೋಪಿನ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಪ್ರಭುತ್ವದ ಸರ್ವೋಚ್ಚ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು (Supreme power) ಪ್ರಶ್ನಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ. ಹುಟ್ಟಿ ಕೊಂಡಿತು. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಹುಟ್ಟಿರುವುದು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ. ಉದಾರವಾದಿ ಚಿಂತನೆ ಮಾನವತಾವಾದದ ಚಿಂತನೆ ಮತ್ತು ಸ್ವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಆರಾಧನೆ ಹಾಗೂ ಪಶ್ಚಿಮದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ರೂಪಗಳೊಂದಿಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಂವಾದದ ಕಾರಣದಿಂದ (ವಸಾಹತು ಪ್ರಭುತ್ವದ ಸಂದರ್ಭ) ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿತು. ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಿಯ ತನಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯೆಂಬ ಪ್ರಕಾರವು ಇದ್ದಿರಲಿಲ್ಲ. ಯುರೋಪಿನಲ್ಲಿಯೂ ಹದಿನೇಳು ಮತ್ತು ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನವು ಸಾಹಿತ್ಯವಿಮರ್ಶೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪ್ರಮುಖ ಕಾಲಘಟ್ಟ. ಈ ಕಾಲಘಟ್ಟಗಳ ಮೇಲೆ ಯುರೋಪಿನ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲಘಟ್ಟ (ರಿನೈಸನ್ಸ)ದ ಪ್ರಭಾವವಿದೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ; ಯುರೋಪಿನಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಹುಟ್ಟುವಾಗ ಸಾಹಿತ್ಯದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಒಂದು ಅವಕಾಶವು (Space) ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿತ್ತು. ಮೂರನೆಯದು, ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲಘಟ್ಟವು ಜಗತ್ತನ್ನು ಬೇರೆ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ರೂಪಿಸಿತು. ಸರಳವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ, ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ತರುವಾಯ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಮನೋಧರ್ಮ; ಪ್ರಗತಿಪರತೆ; ನಿರೀಶ್ವರವಾದ; ವಸ್ತುನಿಷ್ಠತೆ; ಮುಂತಾದ ಪದಗಳು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂದವು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ – ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಾಮಾಜಿಕ ವರ್ಗವು ಅಲ್ಲಿ ಉದಯವಾಯಿತು. ಈ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಾಮಾಜಿಕ ವರ್ಗವು ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಸಂಬಂಧದೊಂದಿಗೆ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ನೇರವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವೆಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂವಾದದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಒಂದು ಖಾಲಿಯಾದ ಜಾಗವನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಳಿಸಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವೆಂದರೆ

'ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ'ಯು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ-ಅದರಲ್ಲಿ ಯುರೋಪಿನ ಬೂರ್ಜ್ವಾಗಳಿಂದ 'ವಿಶಿಷ್ಟಪದ'ಗಳು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂದವು. 'ಕೃತಿಯ ಬಗೆಗೆ ಒಂದು ವಸ್ತು ನಿಷ್ಠ ತೀರ್ಮಾನ' 'ಕೃತಿಯ ಬಗೆಗೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಸಂವಾದ'ವೆಂಬಂಥ ಹೇಳಿಕೆಗಳಿಗೂ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲಘಟ್ಟ (ಎನ್‌ಲೈಟನ್ ಮೆಂಟ್ ಯುಗ)ದ ಜೀವನ ಕ್ರಮದ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಕ್ಕೂ ಒಂದು ಆಂತರಿಕ ಸಂಬಂಧವಿದೆ.

ನಮ್ಮಲ್ಲಿಯೂ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೂ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಾರಣಗಳಿವೆ. ನಮ್ಮಲ್ಲಿಯೂ ಮುದ್ರಣ ಯಂತ್ರದ ಸ್ಥಾಪನೆಯು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಹೊಸ ಸಂವಹನ ಮಾಧ್ಯಮವೆಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ರೂಪುಗೊಂಡಿತು. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ವರ್ಗ ಉದಯವಾಯಿತು.

'ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿನಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಹುಟ್ಟಿರುವುದು ಅಧಿಕಾರ ಜೊತೆಗಿನ ವಿವಿಧ ಅನುಸಂಧಾನದಲ್ಲಿ'. ಎನ್‌ಲೈಟನ್‌ಮೆಂಟ್ ಯುಗದಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಒಂದು ಸಾರ್ವಜನಿಕವೆನ್ನಬಹುದಾದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿತ್ತು. ತೀರ್ಮಾನವೆನ್ನುವುದು ಒಂದು ಸಾರ್ವಜನಿಕಅಭಿದುಪಾಯವೆಂಬಂತೆ ಮಂಡಿತ ವಾಯಿತು. ಓದುಗರ ಜೊತೆಗೆ ನಡೆಸುವ ಸಂವಾದವು ಕೂಡಾ ಇಡೀ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಒಂದು ಆಂತರಿಕ ಭಾಗವಾಗಿತ್ತು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಹೊಸ ವಾಗ್ವಾದವನ್ನು ರೂಪಿಸಿತು. ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ವಿನಿಮಯವೆಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂತು. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದ ಉದಾರವಾದಿ ಮತ್ತು ಬೂರ್ಜ್ವಾಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿರಿಸಿ ಕೊಂಡಿತ್ತು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಇದರೊಂದಿಗೆ ಯುರೋಪಿನ ಮೊದಮೊದಲಿನ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಅಭಿರುಚಿ ನಿರ್ಮಾಣವನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿನಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡು ವ್ಯಾಪಕ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಹಾಗೆಯೇ ನಮ್ಮಲ್ಲಿಯೂ ಅದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿತು. ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ವಸಾಹತುಕಾಲದ ಮಧ್ಯಮವರ್ಗದ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪಾತ್ರಕ್ಕೂ, ಅವರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಕ್ರಮದ ಮಾರ್ಗಕ್ಕೂ, ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಅಂತರಾಳದಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಮಾದರಿಯ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದಿಂದ ಸ್ಫೂರ್ತಿಗೊಂಡ ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಚಿಂತನೆಯು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪಗಳ ಆವಿರ್ಭಾವಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಹಾಗೆಯೇ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯೂ ಆ ರೀತಿಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಂಗದ ಹೊಸ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಾಧ್ಯತೆಯಾಗಿತ್ತು. ನವ ಸುಶಿಕ್ಷಿತ ವರ್ಗದ ಬೌದ್ಧಿಕ ಹತ್ಯಾರಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯೂ ಒಂದು. ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಾಗಲೀ; ಅದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಲೀ ಸರಳವಾದುದಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಅದರದೇ ಆದ ಅನನ್ಯತೆಯು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಇದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು.

ಯುರೋಪಿನ ಮೊದಮೊದಲಿನ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಅಭಿರುಚಿ ನಿರ್ಮಾಣವನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡಿತ್ತು. ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬದಲಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ವರ್ಗವಿತ್ತು. ಆಗ ತಾನೆ ಉದಯವಾದ ಹೊಸ ವರ್ಗದ ದೆಸೆಯಿಂದ ಅಭಿರುಚಿ ನಿರ್ಮಾಣವು ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಯಿತು. ಹೀಗಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ತಳೆಯಬೇಕಾಗಿದ್ದ ನಿಲುವು ಕೂಡಾ ಅದೇ ಆಗಿತ್ತು. ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಉದಯವಾದ ನವ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗ; ಉದಯವಾದ ತಾಂತ್ರಿಕತೆ; ಕೈಗಾರೀಕರಣ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಆತಂಕ; ಮರೆಯಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು; ತಾಂತ್ರಿಕತೆ ಮತ್ತು ವೈಜ್ಞಾನಿಕತೆಯ ದೆಸೆಯಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆತಂಕಗಳು – ಇಂಗ್ಲೀಷಿನಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದ 'ಅಭಿರುಚಿ'ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಪ್ರಮುಖ ಬುನಾದಿಯಾಗಿತ್ತು. ಕನ್ನಡದ ವಸಾಹತು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇದೇ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಬೇರೊಂದು ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು. ಕನ್ನಡ ಸುಶಿಕ್ಷಿತ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗವು ಕೆಲವು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎದುರು ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಯಿತು. ಬೇರೊಂದು ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಅದೊಂದು ಸುಶಿಕ್ಷಿತ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಬ್ಲಾಕ್. ವಸಾಹತು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪತ್ರಿಕೆಗಳು ಪ್ರಾರಂಭವಾದವು. ಪತ್ರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಚರ್ಚೆಗಳು; ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚರ್ಚೆಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡವು. ನವ ವಿದ್ಯಾವಂತರಿಗೆ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಪಠ್ಯಗಳ ಪರಿಚಯವಾಯಿತು. ಹೊಸದೊಂದು ಓದುಗ ವರ್ಗದ ಉದಯವಾಯಿತು. ಪತ್ರಿಕೆಗಳು ಹೇಗೆ ಹೊಸ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂವಹನ ಮಾಧ್ಯಮಗಳಾಗಿದ್ದವೋ ಅದೇ ರೀತಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯೂ ಹೊಸ ಸಂವಹನದ ಮಾಧ್ಯಮಗಳಾದವು. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಆಗಮನ ಮತ್ತು ವಿದಾಯಗಳ ನಡುವೆ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಉನ್ನತವಾದ ಗುಣಗಳು ಯಾವುದಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಪುನರ್‌ಕಟ್ಟುವ ಯತ್ನವನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಮೊದಮೊದಲಿಗೆ ರೂಪಿಸಲು ತೊಡಗಿತು. 'ಕನ್ನಡ ಮಾತು ತಲೆಯೆತ್ತುವ ಬಗೆ' (ಬಿ.ಎಂ.ಶ್ರೀ) 'ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಕಾರ್ಯ'ದಂಥ ಲೇಖನಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿವೆ. ಯುರೋಪ್ ಮೂಲದ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಉದ್ದೇಶಗಳಿದ್ದವು. ಮೂಲತಃ ಆ ಕಾಲದ ಯುರೋಪಿಯನ್ ಮಾದರಿಯ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ನಾಗರಿಕ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ರೂಪಿಸಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಅದೇ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿಯೂ ಇತ್ತು. ಇದರಿಂದ ಆ ಶಿಕ್ಷಣ ಪದ್ಧತಿಯು ರೂಪಿಸಿದ ಬೌದ್ಧಿಕತೆಯು 'ಯುರೋಪ್ ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಮತ್ತು 'ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು, ಯಾವುದನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಬೇಕು

ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಟ್ಟಿತು. ತುಂಬಾ ವಿಶಾಲವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆಗಮನ' 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿದಾಯ'ಗಳ ನಡುವಣ ಸಂದಿಗ್ಧತೆಯೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಈ ಸಂದಿಗ್ಧತೆಯೂ ಕೂಡಾ ಒಂದು ರೀತಿಯ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಎಚ್ಚರವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ.

ಕನ್ನಡದ ಪ್ರಾರಂಭಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಸಮಾನವೆನ್ನಬಹುದಾದ ಸೂತ್ರಗಳಿವೆ. ಕಾವ್ಯದ ಬಗೆಗಿನ ಕಾಳಜಿ; ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂಬ ಬಗೆಗಿನ ಕಾಳಜಿ; ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗೆಗಿನ ನಿಲುವುಗಳಲ್ಲಿ ಸಮಾನವೆನ್ನಬಹುದಾದ ಅಂಶಗಳಿವೆ. ಕನ್ನಡದ ಪ್ರಾರಂಭಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಮೂಲತಃ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅರಿವಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿವೆ. 'ಪ್ರಾಚೀನ ಸಾಹಿತ್ಯ'ದಂಥ ಕೃತಿಗಳಾಗಲೀ; ಕುವೆಂಪು ಅವರ 'ತಪೋನಂದನ' ದ್ರೌಪದಿಯ 'ಶ್ರೀಮುಡಿ'ಯಂಥ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಈ ರೀತಿಯ ಕೃತಿಗಳು ನವೋದಯ ಕಾಲದ ವಿಮರ್ಶಕರ ಪ್ರಾಚೀನ ಕೃತಿಗಳ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಓದು ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಷ್ಟು ಮುಖ್ಯವೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅವುಗಳು ಕೃತಿಯೊಂದಿಗೆ ನಾವು ನಡೆಸಬೇಕಾದ ಅನುಸಂಧಾನದ ಕ್ರಮವನ್ನು ಕೂಡಾ ತಿಳಿಯ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಈ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಮಹತ್ವದ ಉಪಯೋಗವಿದೆ. 'ದ್ರೌಪದಿಯ 'ಶ್ರೀಮುಡಿ'ಯಂಥ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಓದಿದರೆ ಅವು ತಳೆಯುವ ನಿಲುವು ತುಂಬಾ ಸರಳವಾದುದು ಎಂದು ಅನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ದ್ರೌಪದಿಯ 'ಶ್ರೀಮುಡಿ' ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಕುವೆಂಪು ಕೆಲವು ಪದ್ಯಗಳನ್ನು ಆಯ್ಕೆಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಮತ್ತು ಪ್ರಾಚೀನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಓದಬಹುದು ಎಂಬ ಒಂದು ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮವನ್ನು ಓದುಗರಲ್ಲಿ ರೂಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ರತ್ನಾಕರವರ್ಣಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಬೇಂದ್ರೆ ಬರೆಯುವುದಕ್ಕೂ; ಹಂಪೆಯ ಹರಿಹರನ ಕುರಿತು ಡಿ.ಎಲ್. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ ಅವರು ಬರೆಯುವುದಕ್ಕೂ; ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಶಂಬಾ; ಕಪಟರಾಳ ಕೃಷ್ಣರಾಯರು ಬರೆಯುವುದಕ್ಕೂ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಏಕ ಸೂತ್ರತೆಯಿದೆ. ಅದೆಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದು. ಕಳೆದು ಹೋಗುತ್ತಿರುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತು – ಅದನ್ನು ಸಾರರೂಪವಾಗಿ ಮಂಡಿಸುವುದು ಈ ಥರದ ಕಾಳಜಿಗಳ ಹಿಂದಿರುವ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದೆ. ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಏನಾಯಿತೆಂದರೆ–ಯುರೋಪಿಯನ್ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಭಿನ್ನವಾದ ಪಠ್ಯಗಳು ಭಾರತದಲ್ಲಿವೆಯೆಂದು ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸಿದ ಹಾಗಾಯಿತು. ಇವುಗಳ ಅರಿವಿಲ್ಲದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಓದುಗರಲ್ಲಿ ಈ ಕಾಳಜಿಗಳನ್ನು ಮೂಡಿಸುವುದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಮಹತ್ವದ ಕೆಲಸವಾಗಿತ್ತು.

ಕನ್ನಡದ ಮೊದಲಿನ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ರೂಪುತಳೆಯುವಾಗ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಯಿತ್ತು. ವಿಮರ್ಶಕರ ಎದುರಲ್ಲಿ ಹಲವು ಥರದ ಆಯ್ಕೆಗಳಿದ್ದವು. ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಪ್ರಭುತ್ವ; ಅದರ ತಾತ್ವಿಕತೆಗಳು, ಅದು ಶಿಕ್ಷಣದ ಮೂಲಕ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಂಪರೆಯು ಒಂದು ಕಡೆ; ಸಂಸ್ಕೃತದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಂಪರೆಯು ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ; ಮೂರನೆಯದಾಗಿ ಕನ್ನಡದ್ದೇ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಂಪರೆ; ಹಾಗೂ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಕಾಳಜಿಗಳು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿದ ನವ ಭಾರತೀಯ ಪರಂಪರೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು; ಹಾಗೂ ಆಗ ತಾನೇ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ಆಧುನಿಕ ಪಠ್ಯಗಳು; ಹೊಸದಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಓದುಗ ವರ್ಗ – ಇವು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಈಗ ನಾವು ಹೇಳುತ್ತಿರುವ ಹಾಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳಲ್ಲ. ಈಗಿನ ನಮ್ಮ ತಿಳುವಳಿಕೆಯು ಹೇಗಿದೆಯೆಂದರೆ–ತೀ.ನಂ. ಶ್ರೀಕಂಠಯ್ಯನವರು ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಬರೆದು – ಆ ಮೂಲಕ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಹಾಳು ಮಾಡಿದರು ಅಂತ. ಅದು ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವುಗಳ ಕಡೆಗೆ ಮುಖ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಆ ಕಡೆ ಹೋಗ್ತಾ ಇಲ್ಲ. ಕನ್ನಡದ ಮೊದಮೊದಲಿನ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಿದವು. ಎಲ್ಲಾ ಬಿಟ್ಟು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ರೂಪು ಯಾವುದಾಗಿರಬೇಕು ಅನ್ನುವುದು ಕೂಡಾ ಆಧುನಿಕ ಯುಗದ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುವಾಗ ಪ್ರಮುಖ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಆಗಿತ್ತು.

ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಗುಣವೊಂದಿದೆ. ಅದು ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿನಲ್ಲಿಯೇ ಆಗಲಿ, ಇನ್ನಿತರ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಆಗಲಿ, ಅದಕ್ಕೊಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಗುಣವಿದೆ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕವಾದಗಳು ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಇದನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಕರೆಯುತ್ತವೆ ಅಷ್ಟೆ. ಅದೆಂದರೆ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿರುವ ಪುನರ್ ನಿರ್ಮಾಣದ ಗುಣ. ಕೃತಿ ಕೇಂದ್ರಿತ ವಿಮರ್ಶೆಗಳಲ್ಲಿ ಪುನರ್‌ನಿರ್ಮಾಣದ ಗುಣ. ಕೃತಿಕೇಂದ್ರಿತ ವಿಮರ್ಶೆಗಳಲ್ಲಿ ಪುನರ್ ನಿರ್ಮಾಣದ ಗುಣವು ಮೂಲತಃ ಅರ್ಥಗಳ ಪುನರ್ ಕಟ್ಟುವಿಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದೆ. ಸಮಾಜಕೇಂದ್ರಿತ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಉಪಯೋಗದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಅಡಗಿದೆ. ಕರ್ತೃನಿಷ್ಠ ವಿಮರ್ಶಾ ಪದ್ಧತಿಲ್ಲಿ ಪುನರ್ ಕಟ್ಟುವಿಕೆಯು ಕವಿಯ ಜೀವನಕ್ರಮ ಮತ್ತು ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿದೆ. ಓದುಗಕೇಂದ್ರಿತ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಓದುಗನ ಮನೋಸ್ಥಿತಿ ಮತ್ತು ಓದುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳ ಪುನರ್ ಕಟ್ಟುವಿಕೆಗೆ ಅದು ಸಂಬಂಧಿಸಿದೆ. ಇದು ಒಂದು ಮಾದರಿಯ 'ಪುನರ್ ಕಟ್ಟುವಿಕೆ'ಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಈ ಪುನರ್ ಕಟ್ಟುವಿಕೆಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಬೇರೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಜರುಗುತ್ತದೆ. ವಿಮರ್ಶಕರು ಇದನ್ನು 'ಅಭಿರುಚಿ ನಿರ್ಮಾಣ' ಮೌಲ್ಯ ಮಾಪನ ಮುಂತಾದ ಹೆಸರುಗಳಲ್ಲಿ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ

ಅಷ್ಟೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಹುಟ್ಟಿರುವುದಕ್ಕೂ – ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಆಂದೋಲನ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದುದಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ನವೋದಯ ಕಾಲದ ಅನೇಕ ವಿಮರ್ಶಕರು ನೇರವಾಗಿ ಇದನ್ನು ಹೇಳಿದರು ಅಂತ ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಹುಟ್ಟಲು 'ವಿಮೋಚನೆ'ಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಮುಖ್ಯಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿರುವ ತಾರತಮ್ಯ ಭೇದಿಸಿ – ಒಂದೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ವರ್ಗದ ಕಡೆಗೆ ಅವನ್ನು ತರಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿತ್ತು. ಇದನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ನೆರವೇರಿಸುತ್ತದೆ.

ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳ ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯ ಓದುಗರ ನಡುವೆ ನಡೆಯುವ ಸಂವಾದಗಳಾಗಿವೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ವಿಶಾಲ ಅರ್ಥ ದಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂವಾದ **(Cultural discourse)** ಗಳೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. 'ಕವಿಗಳಂತೆಯೇ ವಾಚಕರೂ ಪೂರ್ವೋಕ್ತ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಮನನ ಮಾಡಬೇಕು. ಆಧುನಿಕ ಕವನಗಳನ್ನು ಓದುವಾಗ ನಮ್ಮ ವಾಚಕರೂ ಕೆಲವು ಕಷ್ಟಗಳನ್ನು ಸಂಧಿಸುತ್ತಾರೆ; ಛಂದಸ್ಸಿನ ನೂತನತೆ, ಭಾವಗಳ ನವೀನತೆ, ಭಾಷೆಯ ಕ್ಲಿಷ್ಟತೆ, ಆಲೋಚನೆಗಳ ಗಹನತೆ, ಕೆಲವರಿಗೆ ಪದ್ಯಗಳನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಓದಲು ಬಾರದೆ ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಛಂದಸ್ಸೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದೂ ಹಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಅನ್ಯಾಯ. ಛಂದಸ್ಸಿಲ್ಲದೆ ಕವನವಿಲ್ಲ. ಉತ್ತಮವಾದ ಗದ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡಾ ಕೆಲವು ಗೂಢವಾದ ಲಯ ವಿನ್ಯಾಸವಿರುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಕುವೆಂಪು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ (ಕುವೆಂಪು, ೧೯೭೨, ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಚಾರ – ಕಾವ್ಯದ ಕಣ್ಣು ಕವಿಯ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ, ಪು.೩೫).

ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂವಾದಗಳು ಏಕ ಮುಖ ವಾದುದಲ್ಲ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕೃತಿಗಳು – ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕೃತಿಕಾರರು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿ ಯಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂವಾದದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಎರಡು ವಿಧಾನಗಳಿರುತ್ತವೆ:

ಒಂದು ನಿರಚನ: ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ನಿರಚನಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ.

ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಪುನರ್ ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡುತ್ತದೆ.

ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ರೂಪಕ್ಕೆ ಇರುವ ಪ್ರಮುಖ ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಕೂಡಾ ಇದುವೇ ಆಗಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗಮನಿಸುತ್ತಾ ಬಂದವರಿಗೆ ಈ ಅಂಶವು ಎದ್ದುಕಾಣುತ್ತದೆ.

ಹೊಸಗನ್ನಡದ ಆರಂಭದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೊಸತಾಗಿ ಓದಲು

ತೊಡಗಿರುವ ವರ್ಗದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯು ಬೇರೆಯಾಗಿತ್ತು. ವಸಾಹತು ಕಾಲದ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದಿಂದ ಉದಯವಾದ ಓದುಗ ವರ್ಗದ ಅಭಿರುಚಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದವು. ಓದ ತೊಡಗಿದ ವರ್ಗವು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಪರಿಪೂರ್ಣ ಸಿದ್ಧತೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರಲಿಲ್ಲ. ಕುಶಲಿಯಲ್ಲದ ಜನರಿಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಒಂದು ಮುಗ್ಧ ಗ್ರಹಿಕೆಯಿತ್ತು. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಅದನ್ನು ಬದಲಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿತು.

ವಸಾಹತು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಉದ್ಯೋಗಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಯಾದವು. ಈ ಉದ್ಯೋಗಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾದ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಜನರಿಗೆ ನೀಡಲಾಯಿತು. ಒಂದೆಡೆಯಿಂದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಆಂದೋಲನಾಕಾರರು ಇದ್ದರೆ ಮತ್ತೊಂದೆಡೆಯಿಂದ ಕ್ಲಾರ್ಕುಗಳು; ವಕೀಲರು; ರೈಲ್ವೇ ಕೆಲಸಗಾರರು; ಶಿಕ್ಷಕರು, ಹೀಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಉದ್ಯೋಗಿಗಳಿದ್ದರು. ಇವರು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಕೆಲವು ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ತಳೆಯುವಂತೆ ಮಾಡುವುದು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಕೆಲಸವಾಯಿತು. ಈ ಮೂಲಕ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ರೂಪುಗೊಳ್ಳಲು ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಕುವೆಂಪು, ಬೇಂದ್ರೆ, ಕಾರಂತ, ವೆಂಕಣ್ಣಯ್ಯ, ಮಧುರ ಚೆನ್ನ ಇವರೆಲ್ಲಾ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಒಂದು ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಅವರೆಲ್ಲರ ಬರವಣಿಗೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಆಲೋಚನಾ ಪಂಥವನ್ನು ಈ ಮೂಲಕ ಕಟ್ಟುವ ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿದರು.

ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಕುರಿತ ಚಿಂತನೆಗಳು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿತು. ಅದು ಆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುವುದರೊಂದಿಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ರಾಜಕಾರಣ ಅಂತ ಎನಿಸಿದೆಯೋ ಅದರ ವಿರುದ್ಧ ವಾಗಿಯೂ ಪರ್ಯಾಯ ಮಾರ್ಗದ ಮುಖೇನ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿತು. ಪು.ತಿ.ನ. ಅವರ 'ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಸೌಂದರ್ಯ' 'ಭಗವದ್ಗೀತೆ ಮತ್ತು ಕವಿತೆ', ಡಿ.ವಿ.ಜಿ. ಯವರ 'ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಜೀವನ'ದಂಥ ಲೇಖನಗಳು ಈ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದವು. ಮೇಲುನೋಟಕ್ಕೆ ಇವುಗಳು ಶುದ್ಧ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯಂತೆ ಕಂಡರೂ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಇವು 'ಭಾರತೀಯ ಅನನ್ಯತೆ'ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿವೆ.

'ವಿಜ್ಞಾನದ ಬೀಜವೆನಿಸುವ ಪುರುಷ ಪ್ರಯತ್ನ ಮತಕ್ಕೆ ಮಹಾ ಕಾವ್ಯವು ತಂದೆಯಂತಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ತಾತನಂತೆ ಇರುವುದು. ಮಹಾ ಕವಿಯು ದೊಡ್ಡ ಗಂಟಲಿನ ಮೇಸ್ತ್ರಿಯಲ್ಲ', ಬೆತ್ತ ಹಿಡಿಯುವ ಉಪಾಧ್ಯಾಯನಲ್ಲ; ಅವನು ಮೆಲ್ಲನೆ ಕವಿಯಲ್ಲು ಸುರುವ ಆಪ್ತ ಸ್ನೇಹಿತ. ಕಣ್ಣು ಸನ್ನೆ ಮಾಡುವ ಒಡನಾಡಿ. 'ಹೀಗೆ ಮಾಡು ಹಾಗೆ

ನಡೆ' ಎಂದು ಅವನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಕೂಗಿ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವನ ಹಾಡಿನ ಮಹಿಮೆಯಿಂದ 'ಹೀಗೆ ಮಾಡುವುದು ಉತ್ತಮವಲ್ಲವೆ? ಹಾಗೆ ನಡೆಯುವುದು ಚೆನ್ನವಲ್ಲವೆ?' ಎಂಬ ಭಾವನೆಗಳು ತಾವಾಗಿಯೇ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಲಿ ಉದಿಸದೆ ಬಿಡುವುದಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಹೃದಯ ಗುಹೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಡಗಿ ನಿದ್ರಿಸುತ್ತಿರುವ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳಾಟ ಅಭಿಲಾಷೆಗಳನ್ನು, ಶ್ರೇಷ್ಠಗಳಾದ ಆಶಯಗಳನ್ನೂ ಕಾವ್ಯವು ಎಚ್ಚರಗೊಳಿಸಿ ಉದ್ರೇಕ ಪಡಿಸುವುದು. ಅಂತರಂಗವನ್ನು ತೊಳೆದು ಒಂದು ಉನ್ನತ ದೆಶೆಗೆ ತಂದಿಸುವುದು. ಹೀಗೆ ಮಾಡಿ ಅದು ಜೀವನೋತ್ಕರ್ಷಕ್ಕೆ ದಾರಿ ಬಿಡಿಸುವುದು' ಎಂದು ಡಿ.ವಿ.ಜಿ. ಯವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ (ಜೀವನ ಸೌಂದರ್ಯ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ, ೧೯೮೭, ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನ, ಪು. ೯೪-೯೫). ಇದರ ಹಿಂದಿರುವ ಆಶಯ ಉತ್ತಮ ಜೀವನದ ಬಗೆಗಿನ ಕಳಕಳಿ.

'ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಚಾರ ಗ್ರಂಥಕರ್ತರ ಕಲ್ಯಾಣ ದೃಷ್ಟಿಯೊಂದರಿಂದಲೇ ಅವಶ್ಯಕ ವಾದುದೆಂದು ಯಾರೂ ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಜನರಿಗೆ ನೂತನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಜ್ಞಾನ ವುಂಟಾಗಬೇಕಾದರೆ ಆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅವರಲ್ಲಿ ಹರಡಬೇಕು. ಅದರಿಂದಲೇ ದೇಶದ ಅಭ್ಯುದಯ ಸಾಧ್ಯ' ಎಂದು ಕುವೆಂಪು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ (ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಚಾರ, ೧೯೭೨, ಪು. ೨೪). ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಸದಭಿರುಚಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದು ಇದರ ಹಿಂದಿರುವ ಪ್ರಮುಖ ಗುರಿ. ಈ ಮುಖೇನ ವಿಮರ್ಶಕರು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಗುರಿಯನ್ನಿರಿಸಿಕೊಂಡು ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಕುವೆಂಪು ಅವರ 'ಉಪಮಾಲೋಲ ಲಕ್ಷ್ಮೀಶ ರನ್ನನ ವೀರ ಕೌರವ' ಎಸ್. ಬಸವಾರಾಧ್ಯರ 'ಬಸವಣ್ಣನವರ ಭಕ್ತಿಯೋಗ' ಡಿ.ಎಲ್. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ ಅವರ 'ಕುಮಾರ ರಾಮನ ಸಾಂಗತ್ಯ' ಮುಂತಾದ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವು ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ. ಸೃಜನಶೀಲ ಲೇಖಕರನ್ನು ವಿರೋಧಿ ಬಣದೊಂದಿಗೆ ಗುರುತಿಸುವುದು ಈ ಥರದ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಧಾಟಿಯಲ್ಲ. ಕೃತಿಯ ಸಾರವನ್ನು; ಅದರ ಒಳ್ಳೆಯ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಈ ಥರದ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪ್ರಮುಖ ಕೆಲಸವಾಗಿದೆ. ಲೇಖಕರ ಮತ್ತು ಕೃತಿಗಳ ಒಳ್ಳೆಯ ಗುಣವನ್ನು ಗುರುತಿಸು ವುದೆಂದರೆ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಲೇಖಕರನ್ನು ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸುವುದೆಂದು ಅರ್ಥ. ಕುವೆಂಪು ಅವರ 'ಮುನ್ನುಡಿ ತೋರಣ' ಕೃತಿಯನ್ನು ಇದರೊಂದಿಗೆ ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡದ ಮೊದಲಿನ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸಿದರೂ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಅದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದು ಓದುಗ.

ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ಶ್ರೇಣೀಕರಣಗಳು ಕನ್ನಡದ ಮೊದಮೊದಲಿನ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಕಾದಂಬರಿಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಕನ್ನಡದ ಮೊದಮೊದಲಿನ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಈಗಾಗಲೇ ಗುರುತಿಸಿರುವಂತೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತಾವಾದಿ ಪರಂಪರೆ; ಅದರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಿಹ್ನೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡಿತು. ಕುವೆಂಪು ಅವರ 'ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಋಷಿಯದರ್ಶನ' ಇದಕ್ಕೊಂದು ಉದಾಹರಣೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಮಾತುಗಳು ಹೀಗಿವೆ: 'ಅಂತಹ ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ಶರಣಾಗದೆ ಕಾಳಿಕೆಯೆನ್ನೊ, ಹೊನ್ನನ್ನೊ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾಡಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಿದರೆ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಋಷಿಯ ದರ್ಶನವು ಸ್ಥಿರವೂ ಶಾಶ್ವತವೂ ಉನ್ನತವೂ ಚಿರ ಜಾಜ್ವಲ್ಯ ಮಾನವೂ ಆಗಿ, ಭೂತಕಾಲದ ಅಂತರಿಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಧ್ರುವ ತಾರೆಯಂತೆ ಮೆರೆಯುತ್ತದೆ; ನವೀನ ಯಂತ್ರ ನಾಗರಿಕತೆಯ ಧೂಳನ್ನೊ ಸದ್ದುಗದ್ದಲವನ್ನೊ ತೂರಿ ಮೀರಿ ದಾಟಿ ಬಂದು ಕಿರಣ ಹಸ್ತದಿಂದಲೂ ಸಾಮಗಾನದಿಮದಲೂ ನಮ್ಮನ್ನು ಕೈಬೀಸಿ ಕರೆಯುತ್ತದೆ' (೧೯೮೭, ಪು. ೬೭). ಕನ್ನಡ ಓದುಗ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಈ ಮೂಲಕ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಪರಂಪರೆಯು ಪರಿಚಯವಾದಂತಾಯಿತು.

ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಸಂವಹನಗೊಳ್ಳುವ ಒಂದು ಮಾಧ್ಯಮ. ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೆನ್ನುವುದು ಇದರಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಮಾನ್ಯ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಮುಖ್ಯ ಗುರಿ – ರಾಜಕಾರಣ ಅಂದರೆ ಸಮಷ್ಟಿಯ ನಿರ್ಧಾರಾತ್ಮಕವಾದ ಶಕ್ತಿ (ರಾಜಕಾರಣ = ನಿರ್ಧರಿಸುವ ಶಕ್ತಿ). ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕತೆ ಅಂದರೆ – ಸುಲಲಿತವಾದ ಸಂಪನ್ಮೂಲಗಳನ್ನು ಒಗ್ಗೂಡಿಸುವುದು (ಆಜಛಿುಂಟಿ ಟಚಿಇುಟಿಂ ೦ಿಂತಿಜಡಿ). ಇವೆರೆಡೂ ಮನುಷ್ಯ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಆದರ್ಶ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಬೂರ್ಜ್ವಾವರ್ಗಗಳ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಯಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಅತಿಯಾಗಿ ಆದರ್ಶೀಕರಣಗೊಂಡಾಗ ಅದು ಏಕಾಂತವಾದಿ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗದಿದ್ದರೂ – ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಅದು ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದರಿಂದ – ವಿಮರ್ಶಕನು ಏಕಾಂತವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವಾಗ ಅದರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಭಿನ್ನ ವಾಗುತ್ತದೆ. 'ರಸತಲ್ಲೀನತೆ'ಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಜರುಗುವುದು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ.

ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಪತ್ರಿಕೆಗಳು ಪ್ರಾರಂಭವಾದುದು ಒಂದು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ವನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಗಾಂಧಿಯವರ ಬಹುತೇಕ ಲೇಖನಗಳು ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿರುವುದು ಮತ್ತು ಅವು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ರೂಪಿಸಿರುವುದು ಇದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದೆ. ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಜೀವನ ಪತ್ರಿಕೆಯು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿಯೂ ಈ ರೀತಿಯ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದಕ್ಕೆ

ಕಾರಣವಾಗಿತ್ತು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿರುವ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಬರಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯೆನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಅವುಗಳ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಹಿರಿದಾಗಿತ್ತು. ಆಸಕ್ತಿಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದವು.

ಮಾಸ್ತಿಯೆಂದರೆ; ಕುವೆಂಪುರವರ ಮೊದಮೊದಲಿನ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಮೂಲತಃ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಮಂಡನೆಯ ರೂಪದವುಗಳು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮ (Idealogieal face) ಅಥವಾ ಸುಸಂಬಂಧವಾದ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮ (Organizing principle) ಅನ್ನುವುದು ಇರಲಿಲ್ಲ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಾವು ಈಗ ಹೇಳುತ್ತಿರುವ ಔದ್ಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಕ್ರಮದ (Proffesional) ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅವು ಇರಲಿಲ್ಲ.

ನವೋದಯ ಕಾಲದ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮವೆಂದು ನಾವು ಕರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಕುವೆಂಪು; ಮಾಸ್ತಿ; ಬೇಂದ್ರೆ; ಡಿ.ವಿ.ಜಿ. ಮುಂತಾದವರು ಬರಿಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಅವರ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ವಸಾಹತು ಅನುಭವದ ನೈತಿಕ; ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ; ಧಾರ್ಮಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಗಳಿವೆ. ಮೊದಮೊದಲಿನ ಬರವಣಿಗೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಅದು ಶುದ್ಧ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯೆಂದು ಕರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕಿಂತ ಅವುಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ದಾಖಲೆಗಳೆಂದು ಕರೆಯುವುದು ಸೂಕ್ತ. ಆ ಬರವಣಿಗೆಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಸ್ಥಾನಮಾನ; ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ; ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆ; ಕನ್ನಡ ನಾಡು ನುಡಿಯ ಚಿಂತನೆಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿವೆ. ಆ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ತಂತ್ರಗಾರಿಕೆಯ ಅಂಶವು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಅವರನ್ನು ಶುದ್ಧ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪಂಡಿತರೆಂದು ಕರೆಯುವುದು ಕಷ್ಟ. ಆದರೆ ಅವರ ಬರವಣಿಗೆಗಳು ಕನ್ನಡದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಹೊಸ ಪ್ರಯೋಗಗಳಾಗಿದ್ದವು. ಅವುಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡದ ಮಟ್ಟಿಗಿನ 'ನವತತ್ವಜ್ಞಾನ'ಗಳಾಗಿದ್ದವು. ವಿಮರ್ಶಕರು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಿರೂಪಕರಾಗಿರುವುದರೊಂದಿಗೆ ಅವರಿಗೆ ಮಾನವತಾವಾದವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿತ್ತು. ನೈತಿಕದೃಷ್ಟಿ; ಅದರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಗತ್ಯಗಳು ಅವರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿತ್ತು.

ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಬಳಸಿದ 'ರಸತಲ್ಲೀನತೆ' 'ದರ್ಶನ' 'ಆನಂದ' ಇವುಗಳಿಗೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯೂ ಇದೆಯೆಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಬಳಸಿದ ಸ್ಫೂರ್ತಿಯೆನ್ನುವುದು ಕೂಡಾ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಮುದ್ರಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಭಾಗವಾಗಿರುವುದು ನವೋದಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ. ಮುದ್ರಣ ಯಂತ್ರದ ಸ್ಥಾಪನೆಯಿಂದಾಗಿ ಒಂದೇ ರೀತಿಯ ಹಲವು ಪ್ರತಿಗಳು

ಲಭ್ಯವಾಗುವಂತಾಯಿತು. ಮುದ್ರಣ ಯಂತ್ರವೆನ್ನುವುದು ಮನಸ್ಸು; ದೇಹವಿಲ್ಲದ ಒಂದು ಭೌತಿಕ ರೂಪ. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯೆನ್ನುವುದು ಬೌದ್ಧಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ದ್ವಂದ್ವ ಸಂಬಂಧವು ರೂಪುಗೊಂಡಿತು. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಬೌದ್ಧಿಕ ಉತ್ಪನ್ನವಾದುದರಿಂದ ವಿಮರ್ಶಕನ ಆಲೋಚನೆಯು ಅದರಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ಬೌದ್ಧಿಕ ಉತ್ಪನ್ನಕ್ಕೆ ಕಾರ್ಯ-ಕಾರಣ ಸಂಬಂಧವಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂವಾದದ ರೂಪಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಕಥನವಾದರೆ ಮುದ್ರಣ ಯಂತ್ರವು ಬಂಡವಾಳ ಶಾಹಿಯ ಉಪ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಸಾರ್ವಜನಿಕರನ್ನು ಒಪ್ಪಿಸುವ ಕ್ರಿಯೆಯು ಮುಖ್ಯ. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ 'ಉದ್ದೇಶಿತ ಸಂಭಾಷಣೆ'ಯಾಗಿದೆ.

ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಕಾರಣವಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಲು ಯತ್ನಿಸುವ ಅಭಿರುಚಿಗೂ-ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿರುವ ಕಾರಣಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿರುತ್ತದೆ.

ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಮೂಡಿಸುತ್ತದೆ. ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ.

ನವೋದಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯೆಂದರೆ ರಮ್ಯತೆಯ ; ಕಲ್ಪನಾ ವಿಲಾಸ. ಇದರಿಂದ ಸೃಜನಶೀಲತೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷ ಅರ್ಥ ಬಂತು. ಸೃಜನಶೀಲತೆಗೆ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಕಾಣುವಿಕೆಯೆಂಬ ಅರ್ಥವೂ ಬಂತು. 'ಕಾಣ್ಕೆ', 'ದರ್ಶನ' ಮುಂತಾದ ಪದಗಳು ಕವಿಯ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದವು. ಒಬ್ಬ ಪತ್ರಕರ್ತ; ಒಬ್ಬ ಪಂಡಿತನ; ಸೃಜನಶೀಲ ಲೇಖಕನ ಕೆಲಸಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯೆಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಬಂತು.

ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳಿಗೆ ವಿಶೇಷ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯ ದೊರಕಿದ್ದು ನವೋದಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ. ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಎರಡು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳಿದ್ದವು. ಒಂದು ಸಂಶೋಧನೆಯ ಅಂಶವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ. ಅದರಲ್ಲಿ 'ಬೌದ್ಧಿಕ ವಿಶೇಷತಜ್ಞತೆ' (Specialization) ಅನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯ. ಡಿ.ಎಲ್. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್; ಶಂ.ಬಾ. ಜೋಶಿ; ಮಂಜೇಶ್ವರ ಗೋವಿಂದಪೈ ಯವರ ಬರಹಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತಮ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದೆ. ಅವರು ಸಂಶೋಧನೆಯ ವಿಧಿವಿಧಾನ; ವಿಮರ್ಶೆಯ ವಿಧಾನ ಎರಡನ್ನೂ ಬರಹದಲ್ಲಿ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಅವರ ಬೌದ್ಧಿಕ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ವಸಾಹತುಯುಗದ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಮಾದರಿಯೂ ಹೌದು.

ಕವಿಗಳು ಕಾವ್ಯ ಜಗತ್ತಿನ ಶಾಸಕರಾದರೆ ಅದನ್ನು ನಿರಚನಗೊಳಿಸುವವರು ವಿಮರ್ಶಕರು. ಈ ನಿರಚನದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಅಪ್ರಿಯಘಾಟಿಯದಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಈ ಮೂಲಕ ವಿಮರ್ಶಕ ಆಗತಾನೇ ಹೊಸ ಓದಿಗೆ ತೆರೆದುಕೊಂಡ ಓದುಗ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಪ್ರಿಯನಾದ.

ವಿಮರ್ಶಕ ಒಬ್ಬ ನಿರೂಪಕ; ಸೂಚಕ; ಮಧ್ಯವರ್ತಿ. ಅನ್ವಯಿಕ ತಜ್ಞ; ಹೀಗೆ ಅಸಂಖ್ಯ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತಿದ್ದ. ಅವನು ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳೂ ಇದೇ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿತ್ತು. ಓದುಗರ ಅಭಿರುಚಿಯ ಅರಿವು ಅವನಿಗಿತ್ತು. ಸರಿಸುಮಾರು ೧೯೫೦ ರ ತನಕ ಈ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಮುಂದುವರಿಯಿತು.

ಇದರೊಂದಿಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಓದುಗರ ನಿರ್ಧಾರವನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಸಹಾಯ ಮಾಡಿತು. ಇದು ವಿಮರ್ಶೆಯ ಬಗೆಗೆ ಪ್ರಮೇಯ ಮಾತ್ರ.

ಒಂದು ಕಾದಂಬರಿ; ಕವಿತೆಯಷ್ಟೇ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಕೂಡಾ ಅಷ್ಟೇ ಪ್ರಬಲ. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಒಂದು ಕೃತಿಯ ಪ್ರವೇಶಕ್ಕೆ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತದೆ. 'ಕುಮಾರವ್ಯಾಸ ಭಾರತ'ಕ್ಕೆ ಕುವೆಂಪು ಅವರು ಬರೆದಿರುವ ಮುನ್ನುಡಿಯು ಇದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯುತ್ತಮವಾದ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿದೆ.

ಕನ್ನಡದ ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ – ಪ್ರಾಚೀನ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಚರ್ಚಿಸಿತೋ ಅದೇ ರೀತಿ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತ ಪ್ರಾಚೀನ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಪುನರ್ ಪರಿಶೀಲನೆಗೆ ಗುರಿಪಡಿಸಿತು. ಇದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶಕರಿಗೆ – ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಪಠ್ಯಗಳು ಎಷ್ಟು ಮುಖ್ಯವಾಯಿತೋ ಅದೇ ಸಂಸ್ಕೃತ ಪಠ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಇಂಗ್ಲೀಷಿನ ಪಠ್ಯಗಳೂ ಮುಖ್ಯವಾದವು. ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ಬಗೆಗೆ ಬರೆದರು. ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಬರೆಯಬೇಕಿದ್ದರೆ ಮೂರು ಅಂಶಗಳು ಮುಖ್ಯ

೧. ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಯ ಮೇಲಿನ ಪ್ರಭುತ್ವ, ಯಾಕೆಂದರೆ ಆ ಕಾಲದ ವಿಮರ್ಶಕರು ಬರೆಯುವಾಗ ಅವರೆದುರು ಅನುವಾದಗೊಂಡ ಪಠ್ಯಗಳು ಇರಲಿಲ್ಲ.

೨. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ಆಯಾ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿರುವ ಕೃತಿಗಳ ಸಾರಸರ್ವಸ್ವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾದ ಗುಣಗ್ರಾಹಿ ಮನೋವೃತ್ತಿ.

೩. ಮೂರನೆಯದಾಗಿ ಕನ್ನಡ ಓದುಗರಿಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಭಾಷೆಯ ಕೃತಿಯನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸಬೇಕೆಂಬ ಹಂಬಲ.

ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮಹತ್ವದ ಕಾರ್ಯವು ಈ ಮೂಲಕ ನೆರವೇರಿತು. ಇದರಲ್ಲಿ ಉದಾರತೆಯ ಅಂಶಗಳಿವೆ. ನೈತಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿಗಳಿವೆ.

ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಉದಾರತೆ ಮತ್ತು ನೈತಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯು ಹೇಗೆ ಎದ್ದು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಲೇಖಕರು ಪಠ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಯತ್ತತೆ ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಲೇಖಕನ 'ಸ್ವಯತಂತ್ರ' ಮನೋವೃತ್ತಿಯು ಕೂಡಾ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ.

ವಿಮರ್ಶೆಯು ಜ್ಞಾನರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೊಂದಿಗೆ ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡುವಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಪರಿಕರಗಳು ಬೇಕಾಗುತ್ತವೆ. ಪರಿಕರಗಳು ಜ್ಞಾನರೂಪವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ.

ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನಂತರ ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭ ದಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚರ್ಚೆಯೂ ಆಯಿತಷ್ಟೆ; ಆಧುನಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಹುಟ್ಟುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಕರವು ಅವಶ್ಯವಾಗಿದ್ದವು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ವಸಾಹತು ವಾದದ ವಿರೋಧವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವ ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಕರ. 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ವಿಮರ್ಶಕರು ಮಹತ್ವದ್ದೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿದರು. ಬೇಂದ್ರೆಯವರ 'ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿರಾಟ ಸ್ವರೂಪ', ಮುಳಿಯತಿಮ್ಮಪ್ಪಯ್ಯನವರ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ' 'ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗ ವಿವೇಕ' 'ಕನ್ನಡನಾಡೂ ದೇಸೀಸಾಹಿತ್ಯವೂ' – ಇವೆಲ್ಲಾ ಈ ಮಾತುಗಳಿಗೆ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ವರ್ಗದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಮೀರದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೆಂದೂ ಭಾವಿಸಲಾಯಿತು.

ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಗೂ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯಗಳ ಸ್ಥಾಪನೆ ಹಾಗೂ ಅವುಗಳ ಪಠ್ಯ ಕ್ರಮಗಳಿಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದ ಪಠ್ಯಕ್ರಮದ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವುದರಿಮದ ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯೂ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಯಿತು. ಅದರಲ್ಲಿ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳನ್ನು ತರಬೇತುಗೊಳಿಸುವ ನೈತಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯೂ ಕೂಡಾ ಇತ್ತು. ಆದರೆ ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವಿಮರ್ಶೆಯೆನ್ನುವುದು ಉದ್ಯೋಗದ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶಕರಿಗೆ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಒಂದು ಹವ್ಯಾಸ ಮತ್ತು ಅವರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ತುರ್ತು. ವಿಮರ್ಶೆಯು ಅವರ ಹವ್ಯಾಸವಾದುದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ಮಾನವೀಯತೆಯ ಸ್ಪರ್ಶವಿತ್ತು. ಮಾನವತಾವಾದ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಮುಖ್ಯವಾದರೂ ಮಾನವತಾವಾದದ ವಿವಿಧ ಶೋಧನೆಯು ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿತ್ತು.

ಸಾಮಾಜಿಕ ವರ್ಗಗಳ ಬಗ್ಗೆ ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಒಂದು ಮೌನ

ವನ್ನು ತಾಳಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಭಾರತದಲ್ಲಿರುವ ಜಾತಿಯ ಶ್ರೇಣೀಕರಣಗಳು; ವರ್ಗಗಳು ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ನಿಷ್ಠುರ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನ ಮತ್ತು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸಿರಲಿಲ್ಲ. ಕೆಲಸದ ವರ್ಗೀಕರಣದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ತಳೆಯುವ ನಿಲುವು ಸಾಮಾನ್ಯ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಜನರ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮಾನದಂಡವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿತ್ತು. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂವೇದನೆಯ ರೂಪ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮುಖ್ಯ. ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪರಿಕರದಲ್ಲಿ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ. ಅಷ್ಟೊಂದು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ.

ಕೃತಿಯೊಂದು ಒದಗಿಸುವ ಸಾಮಾನ್ಯ ಅನುಭವವನ್ನು ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಸಾಮಾನ್ಯ ಓದುಗರಿಗೆ ತಲುಪಿಸುತ್ತದೆ. ಕೃತಿಯೊಂದು ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಕೊಡುವ ಅನುಭವವನ್ನು ಸಹೃದಯರಿಗೆ ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ತಿಳಿಯಹೇಳುವುದು ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಪ್ರಮುಖಗುರಿ. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂಕಥನದ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ಇಳಿಸಿ ಅದರ ಜನರಿಗೆ ಕೃತಿಯ ವಿಷಯವನ್ನು ಅದು ಮನದಟ್ಟು ಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಬಳಸುವ ತಾಂತ್ರಿಕ ಪದಗಳು ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ.

ಸಾಹಿತ್ಯದ ಉಪಯೋಗವನ್ನು; ಅದರ ಪ್ರಸ್ತುತತೆಯನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೂಲಕ ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿರುವುದು ಕೂಡಾ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಸಂಸ್ಕಾರವನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತದೆ ಇತ್ಯಾದಿ ಹೇಳಿಕೆಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಸ್ತುತತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿದೆ. ಬೇರೊಂದು ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸೌಂದರ್ಯ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಪ್ರಭಾವಲಯಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ ಒಂದು ಕೃತಿಯ ಒಳ್ಳೆಯ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಳ್ಳೆಯ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿಕೊಂಡು ಅದನ್ನೇ ಮುಂದುವರಿಸಿ ಓದುಗರಿಗೆ ತಲುಪಿಸುವ ಮುಖ್ಯ ಗುರಿಯನ್ನು ಅದು ಹೊಂದಿದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಓದುಗರಿಗೆ ತಲುಪಿಸುವ ಮುಖ್ಯ ಗುರಿಯನ್ನು ಅದು ಹೊಂದಿದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಓದುಗರಿಗೆ ಇರಬಹುದಾದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಅನುಭವವನ್ನು ಉದ್ದೀಪನಗೊಳಿಸಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕ ಅದನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಅನುಭವವಾಗುವಂತೆ ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ಓದುಗನ ಸಾಮಾನ್ಯ ಅನುಭವವೆಂದು ಬಳಸಲಾಗಿದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಓದುಗನ ಸಾಮಾನ್ಯ ಅನುಭವವು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅನುಭವದಿಂದ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು.

ಸಾಮಾನ್ಯ ಓದುಗನ ಅನುಭವವು ಎರಡು ಬಗೆಯಿಂದ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಒಂದನೆಯದು ; ಅವನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅನುಭವದಿಂದ. ಅವನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅನುಭವವು ಅವನ ಲೋಕ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು ಮಾತ್ರವೇ. ಅವನ ಸ್ಥಾನಮಾನ; ಅವನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯ ಅನುಭವವು – ಅವನು ಅಕ್ಷರಸ್ಥನಾಗಿದ್ದರೆ ಅವನು ಯಾವ ರೀತಿಯ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಓದುತ್ತಾನೆಯೋ ಅದರಿಂದ ಅದು ಪ್ರೇರಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಓದುಗ ಕೃತಿಯನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದು 'ಉದ್ದೇಶಿತ' ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧಿಕ ಕಾರಣಕ್ಕಲ್ಲ. ವಿಮರ್ಶಕನ ಓದಿನ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆ ರೀತಿಯದು. ವಿಮರ್ಶಕನ ಓದು ಮತ್ತು ಅದರ ಅನುಭವವು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದು ವಿಮರ್ಶಕನ ಬೌದ್ಧಿಕ ಮತ್ತು ಔದ್ಯೋಗಿಕ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ. ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ – ವಿಮರ್ಶಕನ ಅನುಭವವು ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಅವನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಸಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅರಿವಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರಬೇಕೆಂದೇನೂ ಇಲ್ಲ. ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪ್ರಾತಿನಿಧೀಕರಣವು ಒಡೆದು ತೋರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಯುರೋಪಿಯನ್ ಪರಂಪರೆಯ ರೊಮಾಂಟಿಕರ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಸಮಾಜ ವಿರೋಧಿಯಾಗಿತ್ತು ಎಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಭಾರತೀಯ ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಶುದ್ಧಾಂಗವಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಮುಖತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರಲಿಲ್ಲ. ಕನ್ನಡ ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಾದ ಅನಕ್ಷರತೆ; ಜಾತಿ ಸಮಸ್ಯೆ; ಜಾಗತಿಕ ಆರ್ಥಿಕ ನೀತಿ; ಮಹಾ ಯುದ್ಧಗಳ ನಿಷ್ಠುರ ಪರಿಣಾಮಗಳ ಕುರಿತು ನಿಷ್ಠುರವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ; ಕನ್ನಡ ನಾಡು–ನುಡಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸುತ್ತದೆ. ನೇರವಾಗಿ ಅಲ್ಲವಾದರೂ 'ಕೃತಿಯೊಂದರ ಓದು' ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ 'ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ' ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಾದವು. ಈ ತರಹದ ಚಿಂತನೆಯ ಮೇಲೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಅದರಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡ ಸ್ವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅರಿವು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿವೆ.

ಕೃತಿ ಹಿಂಸೆಯಾಗಲೀ; ಕೃತಿಯ ನಿಷ್ಠುರವಾದ ಮೌಲ್ಯ ಮಾಪನವಾಗಲೀ ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಧಾಟಿಯು ವಿನಯದರೂಪದ್ದು. ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಓದುಗನಿಗೆ ಆತ್ಮೀಯವಾಗುವಂತೆ ಬರೆಯುವುದು ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಕ್ರಮವಾಗಿದೆ. ವಿನಯದ ಧಾಟಿ ಮತ್ತು ಕೃತಜ್ಞತೆಯಿಲ್ಲದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಕ್ಷೇತ್ರ ಪರಿಣಿತಿ

ಯೊಂದಿಗಿರುವ ಸಂಕಥನ ವಿಧಾನವು ಅದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಕ್ಷೇತ್ರ ಪರಿಣಿತಿಯಿಲ್ಲದ ಸಂಕಥನದ ಮಾದರಿ ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಿ ಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಸಹಾಯ ಮಾಡಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ನೈತಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿವಾದ; ಉದಾರತೆಯು ಮಾತ್ರ ಹೆಚ್ಚು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಓದುಗರಲ್ಲಿ ನೈತಿಕವಾದ ಮಾನವೀಯತೆಯು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮತ್ತೊಂದು ಗುಣ. ಇದಕ್ಕಾಗಿ ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ತುಂಬಾ ತಾಂತ್ರಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶಾ ತಂತ್ರಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯ ಮೂಲಕ ಇದನ್ನು ವಿವರಿಸಬಹುದು: ಕನ್ನಡದ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಾಗಲೀ; ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯಾಗಲೀ ತಾಂತ್ರಿಕ ಪರಿಶುದ್ಧತೆಯನ್ನು; ಬೌದ್ಧಿಕ ಏಕಾಂತತೆಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಮಾನವನ ನೈತಿಕ ಅಭ್ಯುದಯ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ತೀವ್ರವಾದ ಏಕಾಂತವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ವ್ಯಕ್ತಿಕೇಂದ್ರಿತ ಚಿಂತನೆಯ ಧಾಟಿಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ.

ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಉದಾರವಾದಿ ಮಾನವತಾ ವಾದದ ಚಿಂತನೆಯು ಮೂಲತಃ ಆಕ್ರಮಣಕಾರಿ ಧಾಟಿಯದಲ್ಲ. ಉದಾರವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯ ರಾಜಕೀಯ ಗ್ರಹಿಕೆಯು ಇದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದೆ. ಉದಾರವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ 'ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಸೌಂದರ್ಯ' 'ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ'ದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಅಮೂರ್ತ ವಿನಿಯಮಯ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅಮೂರ್ತ ವಿನಿಯಮ ಮೌಲ್ಯವು ವರ್ತಕಶಾಹಿ ಪರಿಭಾಷೆಯಾಗಿದೆ. ನಿರಾಸಕ್ತಿ ಯಿಂದ ಒಡಗೂಡಿದೆ; ಅವೈಯಕ್ತಿಕ ಎನ್ನಬಹುದಾದ, ವಸ್ತುನಿಷ್ಠತೆಯೆನ್ನುವುದು ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಈ ಅಂಶಗಳು ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಮುಖ್ಯ ವಾದುದು. ನವ್ಯದ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪರಿಕರಗಳು ಇದರ ಮೂಲಕ ಸಿದ್ಧಗೊಂಡಿವೆ ಯೆನ್ನುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ನವ್ಯವು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸ್ವಾಯತ್ತತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತದೆ. ಅದರ ಮೂಲಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಕಡೆಗೆ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಕೈಯನ್ನು ಚಾಚಿದರೂ ಅದರ ಮೂಲ ಗುಣಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸು ವಂಥದ್ದು. ನವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಕೂಡಾ ಆಗಿದೆ.

೧೯೫೦ರ ದಶಕದ ಕೊನೆಯ ಭಾಗದಿಂದ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸ್ವರೂಪವು ಬದಲಾಯಿತು. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ತಾಂತ್ರಿಕ ಪದಗಳು ಬದಲಾದುದು ಈ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ. 'ಮತ್ತೊಂದು ಮಾತೆಂದರೆ, ವಿಮರ್ಶೆಯ ಶಾಸ್ತ್ರ ನಿರ್ಮಾಣ

ವಾಗಬೇಕಾಗಿದೆ. ಹೊಸಗನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಮೃದ್ಧವಾಗಿ ಬೆಳೆದು ಅನೇಕ ವೈವಿಧ್ಯದಿಂದ ತುಂಬಿಕೊಂಡಿದೆ. ಒಂದು ಕೃತಿ ಪ್ರಕಟವಾದೊಡನೆ ಅದರ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆ ಅಥವಾ ಅವಗುಣಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಹಾರಾಡುತ್ತವೆ. ಜನರು ಓದಿ, ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಕೆಲಕಾಲ ಮಾತಾಡಿದ್ದನ್ನು ಮರೆತುಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ನಿಜವಾದ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪದ್ಧತಿ ಇನ್ನೂ ಬೆಳೆದಿಲ್ಲ. ಸುಶಿಕ್ಷಿತರು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ರೀತಿಗಳನ್ನು ತಲೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು, ಕೆಲವೊಂದು ಪುಸ್ತಕಗಳನ್ನು, ಕೃತಿಕಾರರನ್ನು ಬೆಲೆಗಟ್ಟುತ್ತಾರೆ. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಹಜ ತತ್ವಕ್ಕೆ, ಗತಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾದ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪದ್ಧತಿ ಹುಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ ನೆರಳಿನಂತೆ ಕೃತಿಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಕೃತಿಯ ರೂಪ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕಾಗಿ ನಮ್ಮ ವಿಮರ್ಶಕರು ಸಂಸ್ಕೃತ ಲಕ್ಷಣ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನೂ, ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸಿದವರಿರಬೇಕು' ಎಂದು ಕೀರ್ತಿನಾಥ ಕುರ್ತಕೋಟಿಯವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅದೇ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಅವರು; ಹಿಂದಿನ ಕಾಲಕ್ಕೆ "ಸಹೃದಯ"ನಿಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕರಲ್ಲಿ ಗಣ್ಯ ಸ್ಥಾನವಿರುತ್ತಿತ್ತು; ಅವನು ಸಭೆಯ ನೀತಿ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಬಲ್ಲವನಾಗಿದ್ದ. ಈಗಿನ ವಿಮರ್ಶಕರು ಪೂರ್ವದಂತೆ ತಮ್ಮ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಗಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಕೇವಲ ದೂಷಣೆಯೇ ವಿಮರ್ಶೆಯೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಹೋಗಬೇಕು' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ (ಯುಗಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯದ ದರ್ಶನ). ಕೀರ್ತಿನಾಥ ಕುರ್ತಕೋಟಿಯವರ ಪ್ರಕಾರ, ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕೃತಿಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಆ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಗಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ; ಅಲ್ಲದೆ ಸದೋಷ ಕೃತಿ ತನ್ನ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ತಾನೇ ಹೇಳಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ' ಎನ್ನುವುದು ಕುರ್ತಕೋಟಿಯವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ರಚನೆ, ರೂಪ, ಪ್ರಕಾರ, ಕಾವ್ಯ ತಂತ್ರ ಮುಂತಾದ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂದಿರುವುದು ನವ್ಯ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ. ಇವುಗಳು ಮೂಲತಃ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಂದಿಗೆ ರೂಪು ತಳೆದ ಪರಿಭಾಷೆಗಳೂ ಹೌದು. "ಕಾವ್ಯತಂತ್ರ" ವೆನ್ನುವುದಕ್ಕೂ "ತಾಂತ್ರಿಕತೆ" (Technology) ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಮೂಲತಃ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿರುವುದು ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವಲಯದ ಆಸಕ್ತಿಗಾಗಿ. ಇದರಿಂದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಓದುಗರ ನಿರೀಕ್ಷೆಗಳು; ಓದುಗರಿಗೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳಿಗೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧಗಳ ನಡುವೆ ಅಂತರವು ಏರ್ಪಟ್ಟಿತು. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಮಾನವನ ಪ್ರಸ್ತುತತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬೇರೆ ಯಾಯಿತು. ಕೃತಿಯನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸುವುದೆಂದರೆ ಕೃತಿಯನ್ನು ಆದರ್ಶ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಿ ಮೌಲ್ಯ ನಿರ್ಣಯ ಮಾಡುವುದು ಎಂಬಂಥ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಅಗತ್ಯಗಳಿಗೆ ತಕ್ಕಂಥ ಮಾತುಗಳು ಸಿದ್ಧವಾದವು.

“ಆದರ್ಶ ವಿಮರ್ಶಕನು ಸೃಜನಶೀಲ ಸಾಹಿತಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿದಂಥ ಎಲ್ಲ ಉಪಾಧಿಗಳಿಂದಲೂ ಮುಕ್ತವಾಗಿ, ತನ್ನ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದ ಕೃತಿಯಲ್ಲೇ ತನ್ನ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆ ಕೃತಿ ತನ್ನ ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ಮಾಡಿದ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು, ಅದರ ಮೌಲ್ಯ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ತನ್ನ ಜೀವನಾನುಭವ ಮತ್ತು ಬದುಕನ್ನು ಕುರಿತ ತನ್ನ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿವೇಚಿಸುತ್ತಾನೆ” ಎಂದು ಜಿ.ಎಚ್. ನಾಯಕ ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ (ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ವಿನಯ, ೧೯೭೫). ಕೃತಿಯನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ “ಮಾನವೀಕರಣ” ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಕೃತಿಯು ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪ್ರಮುಖ ಲಕ್ಷ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು. ಇಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಒಂದು ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಅಗತ್ಯವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿತು. ಶುದ್ಧ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವಲಯದ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಕೃತಿ ಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ಅನೇಕ ಹತ್ಯಾರಗಳನ್ನು ಇರಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಬರೆಯುವವರೆಂದರೆ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದ ಬೌದ್ಧಿಕ ವಲಯಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರು ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸುವವರು ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಮೂಡಿತು.

೧೯೬೦ರ ದಶಕದ ವಿಮರ್ಶಕರಿಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ನಿರ್ವಚನವೆಂದರೆ ಅದು ಒಂದು ಬೌದ್ಧಿಕ ವ್ಯಾಪಾರ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಮಾನವೀಯತೆಯ ಮತ್ತು ಮಾನವನ ಸಂಸ್ಕಾರದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶಕರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾದಂತೆ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಕೊಂಚ ಒರಟು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ – ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರದು ಸಾಂಸ್ಥಿಕ : ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ದೃಷ್ಟಿ ಒಂದು ಆಡಳಿತಾತ್ಮಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ.

ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಿರುವುದು – ಸಾಹಿತ್ಯದ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನು: ‘ಕಾವ್ಯವನ್ನು ನಾವು ಓದುವುದು ಕೇವಲ ನೀತಿಗಾಗಿಯೂ ಅಲ್ಲ, ಸಂದೇಶಗಳಿಗಾಗಿಯೂ ಅಲ್ಲ; ಅಲ್ಲಿ ಸುಂದರವಾದ ಪ್ರತಿಮೆಗಳು ಹೇಳಿಕೆಗಳು ಸಿಕ್ಕುತ್ತವೆ ಅಂತಲೂ ಅಲ್ಲ. ಕಾವ್ಯ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗುವುದು. ಅದರಲ್ಲಿ ಅನ್ವೇಷಿತ ವಾಗಿರುವ ಅನುಭವ – ಅದು ಯಾವ ಥರದ್ದೇ ಆಗಿರಲಿ – ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ ಎನ್ನುವುದರಿಂದ; ಅದರ ಒಟ್ಟು ಪರಿಣಾಮದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಧೋರಣೆ – ಅದು ಏನೇ ಆಗಿರಲಿ – ಹೇಗೆ ಉದ್ಭವವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದರಿಂದ’ (ಎಚ್.ಎಂ. ಚನ್ನಯ್ಯ, ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥ, ೧೯೭೪) ಸಾಹಿತ್ಯದ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯು ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರಿಗೆ ಹೇಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆಯೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಮೇಲಿನ ಹೇಳಿಕೆಯೇ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದೆ.

ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮಟ್ಟಿಗೆ ನವ್ಯದ್ದು ಏಕ ತತ್ವ; ಅದು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಏಕತೆ ಯನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುವ ಹಾಗೆಯೇ ಬಹುತ್ವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ನವ್ಯದ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯ ವಿಧಾನವು ಇದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದೆ.

ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಸಾಮಾನ್ಯ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯ ಭಾಷೆಯೆನ್ನುವುದನ್ನು ಪ್ರಭೇದಗೊಳಿಸಿ ಕಾವ್ಯ ಭಾಷೆಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿತು. ಕಾವ್ಯ ಭಾಷೆಯು ವಿಶಿಷ್ಟ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಯೋಗ್ಯವಾದುದು ಎಂದು ಅದು ಪರಿಭಾವಿಸಿತು. ಎಚ್.ಎಂ. ಚನ್ನಯ್ಯನವರ 'ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥ' ಎನ್ನುವ ಲೇಖನವು ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತಮ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿದೆ. ಕಾವ್ಯ ಭಾಷೆಗೆ ಒಂದು ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿದೆಯೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದು ಈ ತರಹದ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಾಗಿದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಭಾಷೆಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಜಾಗವಿಲ್ಲವೆಂದು ಅದು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು. ಈ ಮೂಲಕ ಜನರ ಆಡುನುಡಿಯನ್ನು ಅದು ಬರಿಯ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವೆಂದು ಕರೆದು ಭಾಷೆಯ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿ 'ವರ್ಗೀಕರಣ' ತತ್ವವನ್ನು ರೂಪಿಸಿತು. ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಕಥನದಿಂದ ಜನರನ್ನು ದೂರವಿಟ್ಟಿತು.

ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿತು. ವಸ್ತು ನಿಷ್ಠತೆಯು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿ ನಿರಪೇಕ್ಷತೆಯ ಕುರಿತು ಹೇಳಿತು. ಈ ಕುರಿತು ಯಶವಂತ ಚಿತ್ತಾಲರು ಒಂದು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳಿತು. ಈ ಕುರಿತು ಯಶವಂತ ಚಿತ್ತಾಲರು ಒಂದು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಹೀಗೆ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ: 'ವ್ಯಕ್ತಿನಿರಪೇಕ್ಷವಾದ (ಪ್ರಜ್ಞಾನಿರಪೇಕ್ಷವಾದ) "ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ" ಅಭ್ಯಾಸದ ಬೆನ್ನು ಹತ್ತಿ ಮನುಷ್ಯನ ಅಂತಃಕರಣಕ್ಕೆ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಬಲ್ಲ ಆತ್ಮೀಯ ಅನುಭವವನ್ನೇ ನಾಶಗೊಳಿಸುವ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಬದಲಿಸುತ್ತಿರುವ ದಾರುಣ ಸ್ಥಿತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಕಳವಳ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವಾಗ...' (ಯಶವಂತ ಚಿತ್ತಾಲ – ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕಾರ್ಯ, ೨೦೦೧). ಕೃತಿಯೊಂದರ ಪರಿಶೀಲನೆಯೆಂದರೆ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರ್ವಹಣೆಯ ಕ್ರಮದ ಜೊತೆಗಿನ ಅನುಸಂಧಾನವೆಂದು ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿತು.

ನವ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಹೇಗೆ ಏಕಾಕಿತನದ ದ್ಯೋತಕವೋ ಅದೇ ರೀತಿ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯೂ ಏಕಾಕಿತನದ ದ್ಯೋತಕ. ಇದರಿಂದ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧಿಕ ಏಕಾಂಗಿತನವು ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಅದು ಸಾಹಿತ್ಯ ವನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂರಚನೆಯಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿ ನೋಡಿತು. ಇದರೊಂದಿಗೆ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಪರಂಪರೆಯ ಕುರಿತು ಮಾತಾಡಿದರೂ ಪರಂಪರೆಯೆಂದರೆ – ಅದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಆಯ್ಕೆಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಂಬುದನ್ನು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಸೂಚಿಸಿತು.

ಓದಿನ ಮಟ್ಟಿಗೆ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರನ್ನು ರಸಿಕರೆಂದೋ; ಮುಗ್ಧರೆಂದೋ ಕರೆಯುವ ಹಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ

ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಯು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಅವರ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಯು ಏಕಾಂತವಾದಿ; ಆದರ್ಶವಾದಿ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾದ ನಿಲುವುಗಳಾಗಿದ್ದವು.

ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಬೌದ್ಧಿಕ ಏಕಾಕಿತನವು ಜ್ಞಾನ ಕ್ಷೇತ್ರದ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮಟ್ಟಿಗೆ ವಿಮರ್ಶಕ ಜ್ಞಾನಕ್ಷೇತ್ರದ ಅಧಿಕಾರ ವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡ. ಜ್ಞಾನ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ – ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ಒಂದು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧವು ಏರ್ಪಟ್ಟಿತು. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ತರಬೇತಿಗೊಳಿಸುವ ಕಾರ್ಯಗಳು ಈ ಮೂಲಕ ನೆರವೇರಿದಂತಾಯಿತು.

ಸಾಹಿತ್ಯ ಪಠ್ಯವನ್ನು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಪದಗಳಿಂದ ವಿವರಿಸುವ ಮೂಲಕ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಬೂರ್ಜ್ವಾಸಮಾಜವು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಪ್ರಗತಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿತು.

ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾಗಿ ಓದುವ ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸುವ ವಿಧಾನವು ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿತು. ಇದು ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಧನಾತ್ಮಕ ಅಂಶವೂ ಹೌದು.

ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಪರಿಕರವು ನವ್ಯ ಕಾಲದ ವಿಮರ್ಶಕರ ಸ್ವತಂತ್ರ ಮನೋವೃತ್ತಿಯ ಬೌದ್ಧಿಕ ಸ್ಥಾನಮಾನದ ಸೂಚನೆಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ.

(ನಮ್ಮನಾಡು ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟ ೨೦೦೮)



ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಮತ್ತು ರಾಜಕಾರಣ

ನಮ್ಮಲ್ಲಿಯ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಕಾಲೇಜುಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿಭಾಗಗಳು ಮತ್ತು ರಾಜ್ಯಶಾಸ್ತ್ರ ದ ವಿಭಾಗಗಳು ಇನ್ನಿತರ ವಿಭಾಗಗಳಂತೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿವೆ. ರಾಜ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದ ವಿಭಾಗಗಳು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ರಾಜ್ಯ ವೆಂದರೇನು? ಸಂವಿಧಾನವೆಂದರೇನು? ಸರಕಾರ ವೆಂದರೇನು? ಇತ್ಯಾದಿ ವಿಷಯುಗಳನ್ನು ಕಲಿಸುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿಭಾಗಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದರೇನು? ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯೆಂದ ರೇನು? ಇತ್ಯಾದಿ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಭೋಧಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗಗಳು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಅಧ್ಯಯನದ ಶಿಸ್ತುಗಳಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವುದ ರಿಂದ ಒಂದು ಅದ್ಯಯನದ ಶಿಸ್ತು ಮತ್ತೊಂದು ಅಧ್ಯಯನದ ಶಿಸ್ತಿನ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿತವಾದ ಒಳಮರ್ಮ ವನ್ನು ತಿಳಿಯದೆಯೇ ಹೋಗಿವೆ. ಮತ್ತು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ಎರಡೂ ವಿಷಯಗಳೂ ಪರಸ್ಪರ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗದೇ ಹೋಗಿವೆ. ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನದ ಶಿಸ್ತು ಮತ್ತೊಂದು ಅಧ್ಯಯನ ಶಿಸ್ತಿನ

ಪ್ರವೇಶಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ತ್ರಾಸದಾಯಕವಾದ ಸಂಗತಿಯಾದ ಹಾಗೆಯೇ ಆಯಾ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಶಿಸ್ತುಗಳು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಅಧಿಕೃತತೆಯ ಚಹರೆಯನ್ನು ಭೋಧಿಸುತ್ತವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಯು ಇದರಿಂದಾಗಿ ತನ್ನ ಜ್ಞಾನರೂಪಗಳಿಗೆ ಇರುವ ಚಹರೆಯು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಒಳಗೆ ಎಷ್ಟು ಪರಿಪೂರ್ಣ ಎಂಬುದನ್ನು ಶೋಧಿಸುವಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮವು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನೋಡಿಕೊಳ್ಳದೆ ತಾನು ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸಿದ್ದು ಎಷ್ಟು ಶ್ರೇಷ್ಠ ಎನ್ನುವ ಭ್ರಮೆಯಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿದ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಯು ರೇಶ್ಮೆಯ ಗೂಡಿನಲ್ಲಿ ಬದುಕುತ್ತಾನೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಯೊಬ್ಬನ ಮೇಲೆ ಇದು ಎಂಥಾ ದೊಡ್ಡ ಭ್ರಮೆಯನ್ನು ತಂದೊಡ್ಡುತ್ತದೆಯೆಂದರೆ ಛಂದಸ್ಸು: ಶಬ್ದಮಣಿ ದರ್ಪಣ; ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಓದಿ 'ಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಇದೊಂದೇ' ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆ. ಈ ತರಹದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಿಂದ ಒಂದು ನೈತಿಕ ತೀರ್ಮಾನಗಳ ಬದ್ಧತೆಯು ಒಬ್ಬ ರಾಜ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದ, ಒಬ್ಬ ವಿಜ್ಞಾನದ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗೂ ಬರಬಹುದು. ಇದು ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಮುಂದುವರಿದಿದೆಯೆಂದರೆ ಒಂದು ಕಲಿಕೆಯ ಮಾದರಿಯೇ ಇನ್ನೊಂದು ಕಲಿಕೆಯ ಮಾದರಿಯ ನಿರಾಕರಣೆಗೂ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡ v/s ಇಂಗ್ಲೀಷ್; ಮಾನವಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳು v/s ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಎನ್ನುವ ವರ್ಗೀಕರಣದ ಬಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕವರು ಬೇರೊಂದು ಸಾಧ್ಯತೆಯ ಬಗೆಗೆ ಗಮನವನ್ನು ಹರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ರೀತಿಯ ಅಹಂಕಾರದಿಂದ ಬಳಲುವವರನ್ನು ಈ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗಗಳು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತವೆ. ಇದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ 'ಗುಪ್ತರಾಜಕಾರಣ' ವಿದೆಯೆಂದು ನಮಗಾರಿಗೂ ಅನಿಸುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಈಗಿನ ನಮ್ಮ ಎದುರು ಇರುವ ಅನೇಕ ಆಮಿಷಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೂ ಸಾಕು ನಮ್ಮ ಮಕ್ಕಳ ತಲೆಯನ್ನು ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಹರಾಜಿಗಿಡಲು ಬೇಕಾದಂಥ ವಾತಾವರಣವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೂ ಇಂದೊಂದು ಕ್ರೌರ್ಯ, ಹಿಂಸೆಯೆಂದು ಯಾರಿಗೂ ಅನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇದೂ ರಾಜಕಾರಣವೇ. ಆದರೆ ನಾವು ರಾಜಕಾರಣ ವೆಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದೇವೆ.

ನಮ್ಮ ಸದ್ಯದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಪ್ರಕಾರ ರಾಜಕಾರಣವೆಂದರೆ – ಪಕ್ಷ ರಾಜಕಾರಣ, ಪಕ್ಷರಾಜಕಾರಣ ಎಂದರೆ ಅದು ಮತದಾನ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಮತದಾನದ ಮುಖಾಂತರ ಅಧಿಕಾರದ ಗದ್ದುಗೆಯನ್ನು ಏರುವ ಯತ್ನ. ಹೀಗಾಗಿ ರಾಜಕಾರಣ – ಚುನಾವಣೆ – ಅಧಿಕಾರ ಈ ರೀತಿಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಪೂರಕವಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಅಧಿಕಾರ ಚಲಾಯಿಸಲು ಮತ್ತೆ ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳು ಬೇಕು. ರಾಜಕಾರಣವೆಂದರೆ ಮೂಲ ನಿಷ್ಪತ್ತಿಯ ಪ್ರಕಾರ ಅದು ಬೇರೆ ಅರ್ಥವನ್ನು

ಕೊಡುತ್ತದೆ. polities ಎನ್ನುವ ಪದಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ ನಾವೀಗ 'ರಾಜಕಾರಣ' 'ರಾಜಕೀಯ' ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಬಳಸುತ್ತೇವೆ. 'ರಾಜಕೀಯ' ಎನ್ನುವ ಪದದಲ್ಲಿ 'ರಾಜನೇ' ಕೇಂದ್ರವಾಗಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. 'ರಾಜ' 'ಕಾರಣ' ಎನ್ನುವ ಎರಡು ಪದಗಳು ಜೊತೆಜೊತೆಯಾಗಿ ಸೇರಿಕೊಂಡು ರಾಜಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ರಾಜಕಾರಣವೆಂದರೆ ಮೂರ್ಖರ ಅಂತಿಮ ಆಸರೆ ರಾಜಕಾರಣವೆಂದರೆ ಅದು ಸಜ್ಜನರಿಗಲ್ಲ 'ರಾಜಕೀಯವೆಂದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯರಿಗಲ್ಲ'. ಈ ರೀತಿಯ ಹೇಳಿಕೆಗಳು ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿದ್ದು ಈ ರೀತಿಯ ಹೇಳಿಕೆಗಳಿಂದ ಎರಡು ರೀತಿಯ ಜನ ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರು ಒಂದು ಕಡೆಗಿದ್ದು ಇವರು ನೇರ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸಬಾರದೆಂದೂ; ರಾಜಕಾರಣವೆಂದರೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಜನರ ಪ್ರತ್ಯೇಕಗುಂಪು ಎಂದೂ ಸೂಚಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ಈ ಸೂಚನೆಯ ಪ್ರಕಾರ ರಾಜಕಾರಣವು ಎಲ್ಲರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದ್ದಲ್ಲ. ರಾಜಕಾರಣವೆಂದರೆ ಕೆಲವು ಜನರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಒಂದು ಕಡೆಗೆ ನಾವು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿರುವ ಹಾಗೆಯೇ ಕೆಲವು ಜನರು ರಾಜಕೀಯ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಕೇಂದ್ರಸ್ಥಗೊಳಿಸಿ ಅಧಿಕಾರದ ಪರಿಕರದಿಂದ ಉಳಿದವರನ್ನು ಆಳುತ್ತಾರೆಂಬ ಅರ್ಥವು ನಮಗೆ ಬಂದಿದೆ. ರಾಜಕಾರಣವೆಂದರೆ ಅಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯ ಪಕ್ಷಗಳಿರುತ್ತವೆ, ಚುನಾವಣೆಗಳಿರುತ್ತವೆ, ಸೈನ್ಯವಿರುತ್ತದೆ, ಪಾರ್ಲಿಮೆಂಟ್ ಇರುತ್ತದೆ. ಜನರ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳು ಏನು ಮಾಡುತ್ತಾರೋ, ಬಿಡುತ್ತಾರೋ ಅನ್ನುವುದು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಯಾರಿಗೂ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ. ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯದ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧ ಎಣ್ಣೆ – ಶೀಗೆಕಾಯಿ ಇದ್ದ ಹಾಗೆ ಅಂತಲೂ ನಾವು ಹೇಳುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದ್ದೇವೆ. ತಪ್ಪಿದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದೇವೆ. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವೆಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಬಯಸುವ ಕೌಶಲವು ಒಂದು ಬಗೆಯದಾದರೆ, ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ನೇರವಾಗಿ ಸೇರಬೇಕಾದರೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಕೌಶಲವು ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸಂದರ್ಭ ದಲ್ಲಿನ ಅರಾಜಕತಾ ವಾದಿಗಳಂತೂ ಯಾವುದೇ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ರಾಜಕಾರಣದೊಂದಿಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯ ಚರ್ಚೆಯು ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂಬಂತೆ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಪಶ್ಚಿಮದ ಯುರೋಪಿಯನ್ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಯೆನ್ನುವುದು ಹುಟ್ಟಿದುದೇ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ ಮುಖಾಂತರ. ಏಕಕೇಂದ್ರಿತ ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ನಿರ್ವಚನಗಳನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಪ್ರಶ್ನಿಸುವುದರ ಮುಖಾಂತರ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಚರ್ಚೆಯ ಕಡೆಗೆ ಅದು ಮುಖ ಮಾಡಿ ನಿಂತಿತು. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಇಂಗ್ಲೀಷಿನ ಆ ಕಾಲದ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಶುರುವಾಗಿದ್ದು ಅಸಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ

ವಿಧಾನಗಳಿಂದ. ಅಡಿಸನ್ ಹೇಳುವಂತೆ 'ಪಶ್ಚಿಮದ ಮೊದಲ ವಿಮರ್ಶಕರು ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಶಿಲ್ಪಿಗಳೇ ಆಗಿದ್ದರು'.

ಆದರೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುವುದೇ ವಸಾಹತು ಶಾಹಿ ಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಚೌಕಟ್ಟೆಂದರೆ ಅದು ಎರಡು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಮುಖಾಮುಖಿಯೆಂಬುದನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ಅನೇಕ ವಿಮರ್ಶಕರು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ಮುಖಾಮುಖಿಯ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಉಂಟಾಗಿರುವ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಮಾತ್ರ ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ – ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಫಲ. ಇದನ್ನು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸೃಷ್ಟಿಯೆಂದು ಕರೆದರೂ ಅದರೆ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಯು ರೂಪಿಸಿದ ರಾಜಕೀಯ ಅಂಶಗಳಿವೆ. ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಉತ್ತರಾರ್ಧದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ರಾಜಕೀಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಾಗೂ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂಚಲನೆಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟ ಅರ್ಥಗಳಿವೆ. ಕನ್ನಡದ ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸೂಚ್ಯವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತವಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಕರ್ನಾಟಕದ ಏಕೀಕರಣ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡದ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ. ಕರ್ನಾಟಕದ ಏಕೀಕರಣದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆನ್ನುವುದು ನವೋದಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಅಂತಿಮವಾದ ರೂಪವು ಸಿಕ್ಕಿದ್ದು ಬರವಣಿಗೆಯ ಆದರ್ಶ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಭಾಷಣಗಳಲ್ಲಿ. ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ, ಪುನರುಜ್ಜೀವನವೆಂದರೆ ಅದೊಂದು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಬಗೆಗಿನ ರಾಜಕೀಯ ಗುಪ್ತ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಬದಲಾಗು ತ್ತಿರುವ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನರು ಅವರದೇ ಆದ ಹೊಸದೊಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶ ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಆ ಕಾಲದ ಬರಹಗಾರರ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕ ನಿದರ್ಶನವೇ ಆಗಿತ್ತು. ನವೋದಯದ ವಿಮರ್ಶಕರು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪುನರ್‌ನಿರ್ಮಾಣದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಅವರೆದುರು ಇದ್ದುದು ಜನರ ಅಭಿರುಚಿಯನ್ನು ತಿದ್ದುವ ಸಮಸ್ಯೆ. ಜನರಿಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮುಖಾಂತರ ಅರಿವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಬೇಕೆನ್ನುವ ಮನೋಭಾವ ಇದರಲ್ಲಿರುವ ಅಂತಸ್ಥ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಾವು ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ, ಕನ್ನಡದ ನವೋದಯ ಕಾಲದ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತಕ್ಕೆ ಬಂದ ಕರ್ನಾಟಕ ಏಕೀಕರಣದ ಸಮಸ್ಯೆ ಹಾಗೂ ಕನ್ನಡ ನಾಡು ನುಡಿಯ ಪುನರುಜ್ಜೀವನದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ. ಈ ಎರಡೂ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೂ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನರ ಜೀವನದ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ. ಅದರ ಮುಖಾಂತರ ಕರ್ನಾಟಕ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಪ್ರಯತ್ನವೂ ಇದೆಯೆನ್ನುವ ಸಂಗತಿಯು ಗಮನಾರ್ಹ. ಅಕ್ಷರಸ್ಥ ಜನರು ಅನಕ್ಷರಸ್ಥ ಜನರ ನಡುವೆ ರೂಪಿಸಬೇಕಾದ ಅಭಿರುಚಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ 'ಗುಪ್ತರಾಜಕೀಯ'

ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ನವೋದಯದ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ದೇಶದ ಪ್ರಗತಿಯೆಂದರೆ ಅದು ಕನ್ನಡ ನಾಡು ನುಡಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಆಗಿತ್ತು. ಕನ್ನಡ ನಾಡು – ನುಡಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದರೆ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಅದು ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುವ ವಿಧಾನ. ಇದು ಕೇವಲ ಕನ್ನಡದ ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ರೂಪುಗೊಂಡಿತು ಎಂದರ್ಥವಲ್ಲ. ಕನ್ನಡದ ನವೋದಯ ಲೇಖಕರಿಗೆ ದೇಶವೆಂದರೆ ಅದು ಕನ್ನಡದ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಗತಿಗಳ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೂ ಹೌದು. ಪ್ರಾಯಶಃ ಕುವೆಂಪು ಅವರಿಗೆ ಮಲೆನಾಡು ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಕ್ರಿಯಾಕೇಂದ್ರವಾದರೂ ಆ ಕ್ರಿಯಾಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತಿನ ಅನೇಕ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ಶುರುವಾಗುತ್ತವೆ. ಅಂದರೆ ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಾಗಲೀ, ಸೃಜನಶೀಲ ಬರಹವಾಗಲೀ ಕೇವಲ ಬರವಣಿಗೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗದೇ ಅದು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಹುಡುಕಾಟವಾಗಿತ್ತು. ಈ ರೀತಿಯ ತಾತ್ವಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹುಡುಕಾಟಗಳಲ್ಲಿ ನವೋದಯದ ವಿಮರ್ಶಕರು ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿದರು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಅದರ ಮುಖಾಂತರ ಅವರು ಆಗತಾನೇ ರೂಪುಗೊಂಡಿದ್ದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ರೂಪಕಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಅವರದೇ ಅರ್ಥವೊಂದನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡರೂ ಜಾಗತಿಕ ಬದಲಾವಣೆ; ಅಖಂಡ ಭಾರತದ ಕಲ್ಪನೆ; ಅಖಂಡ ಕರ್ನಾಟಕದ ಕಲ್ಪನೆಗಳೆಲ್ಲವೂ ನವೋದಯದ ವಿಮರ್ಶಕರಲ್ಲಿ ಅವರು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಅರ್ಥಗಳೇ ಆಗಿದ್ದವು. ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಪಚಲಿತಕ್ಕೆ ಬಂದ 'ಹಿತವಾದುದು ಸಾಹಿತ್ಯ' 'ರಸಾನುಭವವನ್ನು ಕೊಡುವ ಸಾಹಿತ್ಯ' 'ಸಾಹಿತ್ಯವು ಪ್ರತಿಭೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ' 'ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಭಿರುಚಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆ' ಈ ರೀತಿಯ ಮಾತುಗಳು ತೀರಾ ತೀರಾ ಸಂವಾದಿಯಾದ ಪದಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದು ನವೋದಯದ ವಿಮರ್ಶಕರು ಈ ಪದಗಳನ್ನು ತಮಗೆ ಬೇಕಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಚಿಸಿಕೊಂಡರು. ಹೀಗೆ ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ತಮಗೆ ಬೇಕಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಚನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವರು ನಿರೂಪಿಸಿಕೊಂಡ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಕೆಲವು ಪ್ರಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿವೆ. ಮತ್ತು ಇದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿರುವ ಕೆಲವು ಮೂಲಭೂತ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ರಸಾನುಭವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಂಡರೂ ಸಾಕು 'ಕೃತಿಯೊಂದು ಸಹೃದಯದಲ್ಲಿ ರಸಪ್ರಚೋದನೆಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಬೇಕು' ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ರಸ ಪ್ರಸ್ಥಾನ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಮರೆತು ತಮಗೆ ಬೇಕಾದ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಕ್ರಮವೊಂದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಅವರು ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಂಡ ಹಾಗಾಗುತ್ತದೆ. ನವೋದಯದ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ 'ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಸಹೃದಯ' ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು 'ರಸಾನುಭವ'ದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಿದರೆ ಅದಕ್ಕೊಂದು ರೀತಿಯ ಅರ್ಥ ಮಾತ್ರವೇ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಬುದ್ಧಿಜೀವಿ

ವರ್ಗವೊಂದು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುವ ವಿಧಾನವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಅಲ್ಲಿ 'ಏಕಮುಖ'ವಾದ ಓದು ಮಾತ್ರ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವತ್ತಾದರೂ ಈ 'ರಸಸಿದ್ಧಾಂತ' ಸಹೃದಯ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಮೂಡಿಬಂದಿವೆಯೇ? ನವೋದಯದ ವಿಮರ್ಶಕರು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದದ ಬಗೆಗೆ ಬರೆದ ಅನೇಕ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ಶಿಷ್ಟ ಮತ್ತು ಜಾನಪದವೆಂಬ ವರ್ಗೀಕರಣವಿದ್ದು ಎರಡೂ ಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳ ಬಗೆಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪರಿಕರವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡರು. ಅಂದರೆ ಜಾನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳ ಬಗೆಗಿನ ಚರ್ಚೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಉಪಯೋಗಕ್ಕೆ ಬರಲಿಲ್ಲ. 'ರಸಾತ್ಮಕವಾದ ಕಾವ್ಯ' ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನೋಡಿ: ಇದು ಕಾವ್ಯದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಗುಣವೊಂದನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಕಾವ್ಯದ ಸಮಗ್ರ ವಾದ ಪರಿಣಾಮಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಯಿದೆ. ರಸಪ್ರತಿಪಾದನೆಯನ್ನೇ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಾಗಿ ಇಟ್ಟು ಕೊಂಡು ಬಂದ ಕಾವ್ಯದ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ವಿಮರ್ಶಕರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವಾಗ ವಿಮರ್ಶಕರ ನಿಲುವುಗಳು ಕೆಲವು ಆಯ್ಕೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ. ವಿಮರ್ಶಕರು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಕೆಲವು ಪದ್ಯಗಳು, ಕೆಲವು ಕೃತಿಗಳು ಕೆಲವು ಭಾಗಗಳು ಎನ್ನುವುದು ವಿಮರ್ಶಕರು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ನಡೆಸಿದ ರಾಜಕಾರಣದ ಹಾಗೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ.

ಕನ್ನಡ ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಬಂದ ಒಂದು ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದು. 'ಕನ್ನಡಿಗರಿಗೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಸಾಹಿತ್ಯ'ವೆಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಚಾಲ್ತಿಗೆ ತಂದಿತು. ಕನ್ನಡಿ ಗರಿಗೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಪ್ರಚಾರಕ್ಕೆ ತರುವಲ್ಲಿ ನವೋದಯದ ವಿಮರ್ಶಕರಿಗೆ ಒಂದು ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಅದೆಂದರೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಕೆಟ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ. 'ಕನ್ನಡಿಗರಿಗೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಸಾಹಿತ್ಯ' 'ಜನರ ಅಭಿರುಚಿಯನ್ನು ತಿದ್ದುವ ಸಾಹಿತ್ಯ'. ಈ ರೀತಿಯ ಮಾತುಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಯಲ್ಲಿ ಸಹಜವಾಗಿ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಾರಣಗಳು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತವೆ. ನವೋದಯ ಕಾಲದ ವಿಮರ್ಶಕರು ಈ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿದರು. ಈ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿದರು. ಈ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಜನರು, ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಮೌಲ್ಯ ಹಾಗೂ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಕಾಲದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಿದೆ. ಮಾಸ್ತಿಯವರ 'ಸಾಹಿತ್ಯ: ಒಂದು ಉಪನ್ಯಾಸ' ಪ್ರಕಟವಾಗಿರುವುದು ೧೯೨೪ರ ರಲ್ಲಿ.

ಇದರಲ್ಲಿ ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಬುದ್ಧಿ ಮತ್ತು ರಾಗಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾರೆ (೧೯೭೨, ಪು. ೭). ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಇದರಲ್ಲಿ ಒಂದೆಡೆಗೆ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ: 'ಜನಾಂಗ ತನ್ನ ಕಲ್ಪನಾಶಕ್ತಿಯನ್ನು ವೃದ್ಧಿಸಿಕೊಂಡ ಹಾಗೆಲ್ಲಾ ಅದು ಜನಗಳಲ್ಲಿ ಕವನಕ್ಕೂ ಉತ್ತಮ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಬರೆಯುವುದಕ್ಕೂ ದಾರಿಯಾಗತ್ತದೆ' (ಅದೇ ಪು. ೭). ಜನಾಂಗದ ಕಲ್ಪನಾಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಉತ್ತಮ ಸಾಹಿತ್ಯ ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದು ಬರವಣಿಗೆಯೇ. ಬರವಣಿಗೆಯೆಂದರೆ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಬೇರೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವೆಡೆ ಪ್ರಸ್ತಾವಿತವಾದ ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದುದೆಲ್ಲವೂ ಆ ಹೊತ್ತಿನ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳನ್ನೇ ವಿವರಿಸುತ್ತವೆ. 'ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಜನರನ್ನು ತಿದ್ದುವ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯಿದೆ'. 'ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಕವಿಯ ಭಾವದ ಬಗೆಗಿನ ಹಾಗೂ ಕಾವ್ಯದ ಬಗೆಗಿನ ತಿಳುವಳಿಕೆಯು ಅಗತ್ಯ. 'ಸಾಹಿತ್ಯದ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನ'ವಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಜೀವನಕ್ಕೆ ಕಾವ್ಯವು ಏನನ್ನು ಮಾಡುವುದೋ ಅದೇ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ವಿಮರ್ಶೆಯು ಮಾಡುವುದು. ಈ ರೀತಿಯ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಬಳಸುವಾಗ ಅದಕ್ಕೊಂದು ವೈಚಾರಿಕ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿದ್ದಾರೆಂದು ಮೇಲು ನೋಟಕ್ಕೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವೆಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಒದಗಿಬಂದ ಗುರುತರವಾದ ಜವಾಬ್ದಾರಿ. ಈ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯು ವಿಮರ್ಶೆಯ ಕೆಲಸವನ್ನು ಉಳಿದೆಲ್ಲಾ ಕೌಶಲಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಇಡುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ರೂಪಗಳನ್ನು ಬೇರೆಯಾಗಿ ಇಡುವ ಮುಖಾಂತರ ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಸಾಹಿತ್ಯ ಎಂದರೆ ಹೇಗೆ ಬೇರೆಯದಾಗಿರುವುದೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯೂ ಬೇರೆ ಎಂದಂತಾಗಿದೆ. ಜನರ ಅಭಿರುಚಿಯನ್ನು ತಿದ್ದುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಕೇವಲ ಸಹಜವಾದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲ. ನವೋದಯ ಕಾಲದ ವಿಮರ್ಶಕರು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡಿಗರಿಗೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕೊಡಬೇಕೆಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಎದುರಿಗೆ ಇಟ್ಟಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ವೈಚಾರಿಕ ಚೌಕಟ್ಟು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. ಯಾವುದೇ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಭಿರುಚಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕಾಲವೊಂದರ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇಡುತ್ತದೆ. ಇದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ಹೊಸ ಜ್ಞಾನದ ಮಾದರಿಗಳ ಸೂಚನೆಯೇ ಹೊರತು ಮತ್ತೆ ಇನ್ನೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಅಭಿರುಚಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಲೀ, ಒಳ್ಳೆಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಲೀ ಅದು ಸಹಜವಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಲ್ಲ. ಇದು ಹೊಸ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ನಿರ್ಮಾಣದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾದ ಹಾಗೆಯೇ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಿರ್ಮಾಣದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಕನ್ನಡದ ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಅದರಲ್ಲೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮಾಸ್ತಿ, ಕುವೆಂಪು

ಮುಂತಾದವರಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಸಾಹತೀಕರಣದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೆನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾದುದೇ ಆಗಿದೆ. ಪ್ರಭುತ್ವ ವಿರೋಧಿಯಾದ ನೆಲೆಗಟ್ಟಿನಿಂದ ಹೊರಡುವ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಎರಡು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಎದುರಿಗೆ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಸುಂದರವಾದ ಮತ್ತು ಉನ್ನತವಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಎದುರಿಗೆ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದು. ಇದರಿಂದ 'ಕಟ್ಟುವಿಕೆ' ಎನ್ನುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಆದರ್ಶಗಳನ್ನು ಪ್ರಚೋದಿಸುವುದು. ಕನ್ನಡದ ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಈ ಅಂಶಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಗರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆಯೆಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡದ ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಎತ್ತಿಕೊಂಡ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮುಖವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದರೆ ವಿಮರ್ಶಕನಲ್ಲಿ ಇರಬೇಕಾದ ಸಹೃದಯತೆ. ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಮಾತುಗಳು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ಕುವೆಂಪು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. 'ವಿಮರ್ಶೆ ಎಂದರೆ ಕವಿ ಪ್ರತಿಭೆಯಿಂದ ಹೊರ ಹೊಮ್ಮುವ ಸುಂದರ ಭಾವಮಯ ಕಾವ್ಯ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮಮತಿಯಾದ ಸಹೃದಯನು ಕೈಕೊಳ್ಳುವ ವಿಹಾರಯಾತ್ರೆ ಅಥವಾ ಸಾಹಸಯಾತ್ರೆಯ ಕಥನ ಕಾರ್ಯ. ಅಂತಹ ಯಾತ್ರೆ ಹರ್ಷಕರವಾದುದಾದರೂ ಸಾಹಸಪೂರ್ಣ' (ಕಾವ್ಯ ವಿಹಾರ, ೧೯೭೧, ಪು. ೭೫). ಕುವೆಂಪು 'ಕವಿಗೆ ಶರಣಾಗಬೇಕು. ವಿಮರ್ಶಕನು ಕವಿಯ ಪ್ರತಿಭಾವಾಹಿನಿಯಲ್ಲಿ ತೇಲಿ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ವಾಚಕನೂ ಕವಿಗೆ ಸಮಾನ ಹೃದಯನಾಗಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಬೇಕು' (ಅದೇ). ಈ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವ ಅಂತಸ್ಥ ಅರ್ಥವೆಂದರೆ ಕೃತಿಕಾರ – ಕೃತಿ – ಓದುಗ ಇವರೆಲ್ಲಾ ಒಂದು ಅನುಭವ ಲೋಕದ ಒಳಗಡೆಗೆ ಬರಬೇಕು. ಕವಿಗೆ ವಿಮರ್ಶಕರು ಶರಣಾಗಬೇಕೆಂಬ ಮಾತುಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಅರ್ಥವೇ ಇದೆ. ಕೃತಿಕಾರ – ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಓದುಗ ಇವರು ಒಂದು ಅನುಭವದ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ವಿಹರಿಸುವುದು ಎಂದರೆ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಕೆಲಸವೂ ಸೀಮಿತವಾಗುತ್ತದೆಯೆನ್ನುವ ಅರ್ಥವಷ್ಟೆ? ಕೃತಿಯೊಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಈ ವಿವರವನ್ನು ಹೊರ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ವಿವರಿಸುವುದು ವಿಮರ್ಶಕನ ಕೆಲಸವೆಂದು ಈ ನಿಲುವುಗಳು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತವೆ. ಕವಿಯ ಪ್ರತಿಭಾವಾಹಿನಿಯಲ್ಲಿ ಓದುಗನು ತೇಲಿಹೋಗುವುದೆಂದರೆ ಕೃತಿಯನ್ನು ಯಾವುದೇ ಕಾರಣದಿಂದ ಪ್ರಶ್ನಿಸದಿರುವುದು. ಪ್ರಶ್ನಿಸದೇ ಹೋದಾಗ ಅಲ್ಲಿ ವಾಗ್ವಾದಗಳಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಹೃದಯತೆಯ ಸಮಸ್ಯೆಯೆಂದರೆ ಅದು ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿವರಣೆಯ ಕಡೆಗೆ ಗಮನ ಕೊಡುವುದೇ ಹೊರತು ಅದು ಯಾವತ್ತೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯದ ಕಡೆಗೆ ಲಕ್ಷ್ಯ ವಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. 'ಕಾವ್ಯಸತ್ಯ' 'ಕಾವ್ಯಸೌಂದ್ಯ'ದ ಬಗೆಗೆ ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ

ನಿಲುವುಗಳು ಬಂದಿವೆಯಾದರೂ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುವ ತಾತ್ವಿಕ ಸೂಚನೆಗಳು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವಲಯವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಕಾವ್ಯಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯ ಸೌಂದರ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಅಮೂರ್ತವಾಗಿದ್ದು ಅದನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವಾಗಲೇ ಕೆಲವು ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಶುರುವಾಗುತ್ತವೆ. ಸೌಂದರ್ಯ ವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಅದರ ಬಳಕೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅಮೂರ್ತವಾದ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಯಾರು ಯಾವ ನೆಲೆಯಿಂದ ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ಓದಲು ಬಯಸುತ್ತಾರೋ, ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ 'ಕಾವ್ಯಸತ್ಯ' ಮತ್ತು 'ಕಾವ್ಯಸೌಂದರ್ಯ'ದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ನಿರ್ವಚನಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತದೆ. ಡಿ.ವಿ.ಜಿ.ಯವರ ಕಾವ್ಯಸೌಂದರ್ಯದ ಬಗೆಗಿನ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಈ ಮಾತುಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ'. ಕವಿಯೂ ವಿಜ್ಞಾನಿಯೂ ಯಮಳರು. ಇಬ್ಬರೂ ವಿಶ್ವಸತ್ಯದ ರೂಪಗಳನ್ನು ಹೊಸಹೊಸದಾಗಿ ಹುಡುಕಿ, ಜೀವನ ಸೌಂದರ್ಯಗಳನ್ನು ಹೊಸ ಹೊಸದಾಗಿ ಸಂಪಾದಿಸ ಹೊರಟವರು. ಇಬ್ಬರಿಗೂ ಪ್ರತಿಭೆಯಿರಬೇಕು. ಇಬ್ಬರಿಗೂ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಬೇಕು. ಇಬ್ಬರೂ ತಪಸ್ಸಿಗೆ ಹೊರಡಬೇಕು. ಇಬ್ಬರೂ ಭಯವಿಟ್ಟು ನಡೆಯಬೇಕು' – ಇದು ಡಿ.ವಿ.ಜಿ.ಯವರ ನಿಲುವು. ಜೀವನ ಸೌಂದರ್ಯ: ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸೌಂದರ್ಯದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಅಮೂರ್ತವಾಗಿದ್ದು, ಇವುಗಳನ್ನು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಅನ್ವಯಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯ. ಕಾವ್ಯ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯ ಸೌಂದರ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಯಾವತ್ತೂ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ವರ್ಗಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಈ ತರಹದ ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಮುಂದಿಡುವಾಗಲೇ ಅದಕ್ಕೊಂದು ರಾಜಕೀಯ ರೂಪಗಳನ್ನು ಅಂತಸ್ಥವಾಗಿ ಮುಂದಿಡುತ್ತಾರೆ. ಇದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯ ಸತ್ಯಗಳ ಭಿನ್ನತೆಯು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಭಿನ್ನ ಸ್ತರಗಳ ವರ್ಗೀಕರಣಗಳ ಫಲವಾಗಿದೆ. 'ಕಾವ್ಯಸತ್ಯ' 'ಕಾವ್ಯ ಸೌಂದರ್ಯ'ದ ಸಂಗತಿಗಳು ಕೇವಲ ಆತ್ಮನಿಷ್ಠ. ಕುವೆಂಪು ಅವರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನೋಡಿ ಇದು ಅರ್ಧ ತತ್ವಜ್ಞಾನ ವಿವರವನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವು ದಿದ್ದರೆ ಕುವೆಂಪು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಸಿದ ಅನೇಕ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ಈ ರೀತಿಯ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಆಂಶಿಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿವೆ. ಕುವೆಂಪು ಅವರ 'ದರ್ಶನ' 'ವಿಶ್ವಮಾನವತೆ' 'ಮನುಜಮತ ವಿಶ್ವಪಥ' 'ಮನೆಯನೆಂದೂ ಕಟ್ಟದಿರು ಈ ರೀತಿಯ ಮಾತುಗಳು ಕೇವಲ ಕಾವ್ಯ ಸಮರ್ಥನೆಗಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಯತ್ನಗಳಲ್ಲ, ಇವುಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಆದರ್ಶದ ಹುಡುಕಾಟಗಳಿವೆ. ಕುವೆಂಪು ಅವರು ಈ ರೀತಿಯ ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ವಿಮರ್ಶೆ ಗಳಲ್ಲಿ ರೂಢಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿದಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಕೇವಲ ಕನ್ನಡನಾಡಿನ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅಂತಃ

ಸ್ವತ್ವವೊಂದು ಮಾತ್ರವೇ ಇದೆಯೆಂದು ಅನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಆಂತರಿಕ ಬೇರುಗಳಿವೆ. 'ದರ್ಶನ' ಮುಂತಾದ ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಕುವೆಂಪು ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ವ್ಯಕ್ತಿವಾದಿ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳ ವಿನ್ಯಾಸಗಳು ರೂಪುಗೊಂಡಿವೆ. ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಭಾವನಾವಾದಿಗಳು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿದ 'ಆತ್ಮನಿಷ್ಠ'ತೆಯು ಕುವೆಂಪು ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯ ವೈಚಾರಿಕ ನಿಲುವನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿದಿವೆ. ಕುವೆಂಪು ಅವರು ಮತ್ತೆ ಬಳಸುವ 'ಮನುಜಮತ ಮತ್ತು ವಿಶ್ವಪಥ' ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಅವರ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವೈಚಾರಿಕ ಪ್ರಣಾಲಿಯೂ ಹೌದು. ಇದರಲ್ಲಿ ಕುವೆಂಪು ತೀರಾ ಸುಲಭವಾದ ದಾರಿಯೊಂದನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತಿಲ್ಲ. ಅದರ ಬದಲಿಗೆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಮತ್ತು ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯವೆನ್ನಬಹುದಾದ ಎರಡು ಪ್ರಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಮುಂದಿಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಮತವೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ತೀರಾ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಅರ್ಥ ಇರುವೆಡೆ ಯಲ್ಲಿ 'ಮತಕ್ಕೆ' ಹೊಸದೊಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಕುವೆಂಪು ಅವರಿಗೆ 'ಮನುಜಮತ' ವೆಂಬಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಇದೇ ರೀತಿಯ ವೈಚಾರಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನ ದೆಸೆಯಿಂದಲೇ ಕುವೆಂಪು ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಯತ್ನಗಳು ಕೇವಲ 'ಒಂದು ಪಥ್ಯ' 'ಒಂದು ಅರ್ಥ'ವೆಂಬುದರ ನಿರ್ವಚನದಲ್ಲಿ ಮಗ್ನವಾಗಿಲ್ಲ. ಬೌದ್ಧಿಕ ವಾಗ್ವಾದಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭೂಮಿತಿಗಳಾಗಲೀ ಕಾಲದ ನಿಯಂತ್ರಿತ ಪರಿಭಾಷೆಗಳಾಗಲೀ ಮುಖ್ಯ ವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಬರವಣಿಗೆಯ ನಿಲುವುಗಳು ಮಾತ್ರ ತಕ್ಷಣದ ಉಪಯೋಗವೆಂಬ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರಿಂದಾಗಿ ಕುವೆಂಪು ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿರುವ ನಿಲುವುಗಳು ಬೌದ್ಧಿಕ ಅನುಸಂಧಾನವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿವೆ. ಕುವೆಂಪುಗೆ ದೇಶವೆಂಬ ಕಲ್ಪಿತ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ರೇಖೆ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ದೇಸೀಯ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಪರಿಭಾಷೆಗಳೂ ಅವರ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿರುವ ವಿವರಗಳಲ್ಲ. ಇದರಾಚೆಗೆ ಸರಿಯುವ ಮುಖಾಂತರ ಕುವೆಂಪು ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಬೇರೊಂದು ನೆಲೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕುವೆಂಪು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಬೇರೊಂದು ನೆಲೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕುವೆಂಪು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪಿಸುವ ಆದರ್ಶವು ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಶಯವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿಲ್ಲದ ಹಾಗೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಒಂದು ನಾಡಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಇನ್ನೊಂದು ನಾಡಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಜೊತೆಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುವಲ್ಲಿನ ತಲ್ಲಣವು ಈ ತರಹ ಅನುಸಂಧಾನ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ? ಮತ್ತು ಈ ತರಹ ಬರೆಯುವ ಮೂಲಕ ಕುವೆಂಪು ಒಂದು ನಾಡಿನ 'ಜನಜಾಗೃತಿ'ಗೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರು ಮತ್ತು ಅವರಿಗೆ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದುದು ಆ ಹೊತ್ತಿಗೆ ನಮ್ಮ ಓದಿನ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರುತ್ತಿದ್ದ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅದಕ್ಕೆ ಅವರು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುವ ಮೂಲಕ ಒಂದು ರೀತಿಯ 'ತಾತ್ವಿಕ ರಾಜಕಾರಣ'ವನ್ನು ರೂಪಿಸಿದವರು ಎಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ಆದರ್ಶ ಓದುಗನ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಓದುಗನ ಪ್ರಬುದ್ಧತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆ. ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನವೋದಯದ ವಿಮರ್ಶಕರು ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಸಹೃದಯ ಸಂಬಂಧದ ವಿವೇಚನೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಂಡರೆ ಕನ್ನಡದ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಇದುವೇ ನೆಲೆಗಟ್ಟು ಬೇರೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅನಾವರಣಗೊಂಡಿತು. ಕನ್ನಡದ ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ನಿಲುವುಗಳು ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವುದು ಕಾವ್ಯವನ್ನು ನಿಕಟವಾಗಿ ಓದಿ ಅದರ ರಸಭಾವ ಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಚರಿಸಬೇಕೆಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ. ಅಂದರೆ ಒಂದು ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಓದುವಾಗ ಅದರ ರಸಭಾವಗಳಿಗೆ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ವಿಚ್ಛಿನ್ನತೆಯು ಬಾರದ ಹಾಗೆ ಕಾವ್ಯ ವನ್ನು ಓದುವುದರಿಂದ ಹೆಚ್ಚು ಅನುಕೂಲವಿದೆಯೆಂದು ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಆದರೆ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಕೃತಿಯೊಂದರ ಸಮಗ್ರ ಅರ್ಥ ವಂತಿಕೆಯು ಪ್ರಧಾನವಾಯಿತು. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವೆಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಓದು ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಕೆಯು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ 'ಓದುಗರ' ಸಮಸ್ಯೆಯಾಯಿತೇ ವಿನಃ ಅದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಸ್ತುತತೆಯ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳ 'ಓದುವ' ಸಮಸ್ಯೆಯು ಸಾಮಾಜ್ಯ ಜನರ ಒಡಲಿನ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗದೇ ಹೋದಾಗ ಅನೇಕ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಅದು ಎದುರಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ 'ಆದರ್ಶ' ಓದುಗನ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಅಷ್ಟೊಂದು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಮುಂದಿಟ್ಟು ಕೊಂಡರೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳೆಲ್ಲವೂ 'ಆದರ್ಶ'ದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಹೊರತು ಮತ್ತೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಕೃತಿಯಲ್ಲಿನ ಪಾತ್ರಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಅಮಾನವೀಯ ವಾದ ಜೀವವಿರೋಧಿಯಾದ (Anti humanstic) ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಕನ್ನಡದ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಹೇರಳವಾಗಿ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡದ ಅನೇಕ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಮತ್ತು ಕನ್ನಡದ ಅನೇಕ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು (ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಯ ಮಹಾ ಪ್ರಬಂಧಗಳು) ಯಾವುದೇ ಕೃತಿಗಳ ಪಾತ್ರ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಗ್ನ ವಾಗಿವೆ. 'ರಾಮಾಯಣದ ಊರ್ಮಿಳೆ' 'ಸಂಸ್ಕಾರದ ಚಂದ್ರಿ' ಮುಂತಾಗಿ ಪಾತ್ರ ಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ನಡೆಯುವ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಮತ್ತು ಚರ್ಚೆಗಳು ನಿಜವಾದ ಸಮಾಜಾಮುಖಿಯಾದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆ; ಸಮಾಜ; ಸಂಸ್ಕೃತಿ; ಲೇಖಕನ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಮುಂತಾದ ಯಾವ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನೂ ಈ ರೀತಿಯ ಚರ್ಚೆಗಳು ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳದೆ ಏಕಮುಖವಾದ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವೆಂದರೆ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಕೃತಿಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪಾತ್ರಗಳಿಗೆ ಅದರದೇ ಆದ ಸ್ವಭಾವವೊಂದಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬ ನಿಲುವು ಈ

ರೀತಿಯ ಚರ್ಚೆಗಳ ಅಂತಸ್ಥ ಗುಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದರಿಂದ ಅಂತರಾಳದಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪರಿಕ್ರಮಗಳು 'ಜೀವವಿರೋಧಿ'ಯಾದ ನಿಲುವನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತವೆ. 'ಪ್ರಾಚೀನ ಸಾಹಿತ್ಯ' (ಟಿ.ಎಸ್. ವೆಂಕಣ್ಣಯ್ಯ)ನವರ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿನ 'ಕಾವ್ಯದ ಅನಾದರ'ದಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ವಿಷಯವು ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ದಂತಿದೆ. ಕವಿಯೂ ಕೆಲವು ಪಾತ್ರಗಳ ಬಗೆಗೆ ಅನಾದರ ತೋರಬಹುದು. ಇದರಿಂದ ಆ ಪತ್ರಕ್ಕೆ ಅನ್ಯಾಯ ಮಾಡಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಈ ರೀತಿಯ ವಾದಗಳ ಸಾರ. ಕೃತಿಕಾರನೊಬ್ಬನು ತನಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಪಾತ್ರಗಳ ನಿರ್ವಹಣೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ಈ ರೀತಿಯ ಚಿಂತನಾ ಕ್ರಮದ ಜೀವಾಳ ವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಮಾತಾಡುವುದರಿಂದ ನಾವು ನಾಟಕದಲ್ಲೋ; ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲೋ ಬರುವ ಪಾತ್ರಗಳಿಗೆ ಅದರದೇ ಆದ 'ವಸ್ತುಚೈತನ್ಯ'ಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾದ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ಅಂಶವಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದನ್ನು ಮರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕೃತಿ ಯಲ್ಲಿಯೂ ಬರುವ ಪಾತ್ರಗಳಿಗೆ ಆ ಕತೆಯ: ನಾಟಕದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಅದರದೇ ಆದ ಕೆಲಸವಿರುತ್ತದೆ. ತಬರನ ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ 'ತಬರ'ನು ಯಾಕೆ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಬಂಡೇಳುವುದಿಲ್ಲ? ಎಂದು ನಾವು ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಮಾಡಲು ತೊಡಗಿದರೆ ಯಾವುದನ್ನೂ ಸರಿಯಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿದಂತೆ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಈ ರೀತಿಯ ಚರ್ಚೆಯ ಮುಖಾಂತರ ಕೃತಿಯನ್ನು ಒಡೆದು ಪಾತ್ರಗಳ ಕೆಲಸವನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯ ವಾದ ವಸ್ತು ವಿವರಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಇದುವೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಮುಖತೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ.

ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಭಾಗಿಯಾಗುವ ಉದಾರವಾದಿ ಮಾನವತಾ ವಾದದ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮ ಯಾವತ್ತೂ ಎಡಪಂಥೀಯ ಚಿಂತನಾಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಉದಾರವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮವೂ ಸರಿ ಮತ್ತು ತಪ್ಪು, ಯಾವುದು ಅಗತ್ಯ, ಯಾವುದು ಅನಗತ್ಯ ಎಂಬುದರ ಕುರಿತು ಮಾತೇ ಆಡುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವೆಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ಬೆಳೆಸದೇ ಲುಪ್ತವಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಉದಾರ ವಾದಿಯ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮವು ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿದ್ದು ಬಹುಶಃ ಇದಕ್ಕೂ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಒತ್ತಡವೇ ಕಾರಣವಾಗಿರಬೇಕು. ತನಗಿಷ್ಟವಾದ ಕಾವ್ಯದ ಸ್ವಾರಸ್ಯವನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ತನ್ಮಯಗೊಳ್ಳುವ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಯಾವತ್ತೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದಲಾವಣೆಗಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂಬ ವೈಚಾರಿಕ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ತನ್ನೆದುರಿಗೆ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಇದಿಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗಗಳೂ ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಎಡಪಂಥೀಯ ಚಿಂತನಾಕ್ರಮವನ್ನು

ನಾಶಪಡಿಸಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಓದೆಂದರೆ ಅದು ಸೌಂದರ್ಯಾನುಭವ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿರುತ್ತವೆ.

ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಕೆಲವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಜ್ಞಾನ; ಪ್ರಮೇಯಗಳ ಮೂಲಕ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುವ ವಿಧಾನವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯೂ ಕೂಡಾ ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಪರೀಕ್ಷೆ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಪ್ರಯೋಗದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ವಿಮರ್ಶಕನ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡು ವಿಧಿ ವಿಧಾನಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಕೃತಿಯ ವಿವರಣೆ, ಕೃತಿಯ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆ, ಕೃತಿಯ ರಾಚನಿಕ ವಿಧಾನ – ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡರೂ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ವಿಮರ್ಶಕನ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆಯೆನ್ನುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಹೀಗಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯೂ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಈ ರೀತಿಯ ಜ್ಞಾನ, ಪ್ರಮೇಯಗಳ ಪಡಿನೆರಳುಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಯಾವುದೇ ಕವಿತೆಗಳು ನಮಗೆ ಸರಿಯಾಗಿ ಅರ್ಥವಾಗದೇ ಹೋದಾಗಲಂತೂ ನಾವು ನಮಗೆ ತಿಳಿದಿರುವ ಜ್ಞಾನವನ್ನೇ ಕವಿತೆಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಿಕೊಂಡು – ಕವಿತೆಯ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥವಿರುವುದೇ ಹೀಗೆ ಎಂದು ಅರ್ಜಿ ಗುಜರಾಯಿಸುತ್ತೇವೆ. ನಾವು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಈ ರೀತಿಯ ನೆಲೆಗಳು, ಕೇವಲ ಪ್ರಮೇಯದ ಸತ್ಯವೇ ಹೊರತು ಮತ್ತೆ ಏನೇನೂ ಅಲ್ಲ.

ಪಾಂಡಿತ್ಯ, ವಿಮರ್ಶೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾಚೀನ ಗ್ರೀಕ್ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ರಾಜಕೀಯ ನಿಲುವುಗಳಿವೆ. ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಿಂತಕರು ತಾವೇ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳು ಅನ್ನೋ ತರ ವರ್ತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇದರಿಂದಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಯಾವುದೇ ಸಂಗತಿಗಳು ಜರುಗಿದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುವುದು ಸಾಹಿತಿಗಳ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಹಾಗೂ ಬರಹಗಾರರ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯು ದೊಡ್ಡದೆಂದು ನಾವು ಹೇಳುತ್ತಿರುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಇರುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರಿಗೆ ಮತ್ತು ಬರಹಗಾರರಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಈ ರೀತಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿ. ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಎಂಬಂಥ ಮಾತುಗಳಿಂದ ಹೆಚ್ಚು ಉಪಯೋಗವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಹೊರಸುವುದು ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಸರಿ? ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಿಂತನೆಗೂ, ತತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದುದು ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಎರಡು ಮಾತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇದರಿಂದಾಗಿಯೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಎಂಬಂಥ ಮಾತುಗಳಿಂದ

ಹೆಚ್ಚು ಉಪಯೋಗವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಎನ್ನುವುದು ಎಲ್ಲ ಸಾಮಾಜಿಕರಿಗೆ ಅನ್ವಯವಾಗುವ ಸಮಸ್ಯೆಯೇ ಹೊರತು ಅದು ಕೇವಲ ಲೇಖಕರಿಗೆ ಕಟ್ಟಿಟ್ಟ ಬುತ್ತಿಯಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ರೀತಿಯ ಅರಿವು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದುದು ಯಾತಕ್ಕೆಂದರೆ ಲೇಖಕನು ಪೂರ್ತಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗೆ ತಾನೇ ಹೊಣೆಯೆಂಬ ದುರಹಂಕಾರವು ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗಾದರೂ ತಪ್ಪುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಚಾರಿತ್ರಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬದಲಾವಣೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಲೇಖಕ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯೇ ಹೊರತು ಅವನು ಸಂಪೂರ್ಣ ಸಾಮಾಜಿಕನಲ್ಲ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಹೊಣೆ ಗಾರಿಕೆಯೆನ್ನುವುದು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಲೇಖಕನಲ್ಲಿ ನಿರೀಕ್ಷಿಸುವಾಗಲೇ ಕೆಲವು ಪ್ರಾತಿ ನಿಧಿಕ ರೂಪದಲ್ಲಿ (ಬರವಣಿಗೆ, ಇತ್ಯಾದಿ) ಮಾತ್ರ ನಿರೀಕ್ಷಿಸಬಹುದೆಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಮಿತಿ ಮಾಡಿತು. ಇದು ಸ್ವ-ಭಂಜನದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸಿತು. ನವ್ಯದ ಯಾವುದೇ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ತೆರೆದರೂ ಕಾವ್ಯದ ಪ್ರಸ್ತುತತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಈ ರೀತಿಯ ನಿರ್ವಹಣೆಯ ಕ್ರಮವನ್ನೇ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಹೊಸ ಸಾಧ್ಯತೆ ಗಳೇನೂ ರೂಪುಗೊಂಡ ಹಾಗೆ ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಓದುಗರ ಬಗೆಗೆ ವಿಪರೀತವಾದ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಕಳೆಯುವ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು 'ಕೃತಿಯ ಜಗತ್ತು' ಎರಡೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಈ ರೀತಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಈ ಕೆಲಸದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದಾಗ 'ಸಮಾಜ'ವೆಂಬ ಸಂಗತಿಯು ತುಂಬಾ ಗೌಣವಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ. 'ಸಮಾಜ ಬೇರೆ' 'ಕೃತಿಯು ಬೇರೆ' 'ಲೇಖಕನ ಮನೋಭಾವ ಬೇರೆ' 'ಕೃತಿಯ ಭಾಷೆಯು ಬೇರೆ' 'ಕೃತಿಯ ರಚನೆಯ ಕ್ರಮ ಬೇರೆ – ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ನೋಡುವ ಕ್ರಮದಿಂದಾಗಿ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ತೊಂದರೆಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕ್ರಮದ ವಿಪರೀತವಾದ ಒತ್ತನ್ನು ಕೊಡುವ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ರಾಜನಿಕವಾಗಿ ಅದಕ್ಕೊಂದು ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯಿದೆಯೆಂದೂ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಅದಕ್ಕೊಂದು ಸಾರ್ವಭೌಮತೆ ಇದೆಯೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಕೃತಿಯ ರಚನೆಯ ಸಮಗ್ರ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆ'ಯ ಕುರಿತು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. 'ಕೃತಿಯ ರಚನೆಯ ಸಮಗ್ರ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆ'ಯ ಕುರಿತು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಉಳಿದೆಲ್ಲಾ ರೀತಿಯ ರಚನೆಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಸ್ವಭಂಜನೆಯು ಇದರ ಮೂಲಕ ಈ ರೀತಿಯ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಯಿತು. ಕೃತಿಕಾರನಿಗೂ ಕೃತಿಗೂ 'ಅಂತರ'ವಿದೆ. ಕೃತಿಗೂ ಸಮಾಜಕ್ಕೂ ಅಂತರವಿದೆ. ಹಾಗೂ ತೀರಾ ಸಾಮಾನ್ಯ ಓದುಗನಿಗೂ ವಿಮರ್ಶಕನಿಗೂ ಅಂತರವಿದೆಯೆಂದು

ಹೇಳುವುದರ ಮುಖಾಂತರ 'ಬುದ್ಧಿಜೀವಿ' ಚಿಂತನಾಕ್ರಮದ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಅಲ್ಲಿ ತಂದು ತುರಕಲಾಯಿತು.

ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಫಲಾಯನ ಹೇಳುವುದು : ಏಕಾಂಗಿತನದಿಂದ ನರಳುವ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವುದೇ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪ್ರಮುಖ ಗುರಿಯೆಂದು ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಭಾವಿಸಿದರು. ಹೀಗಾಗಿ ಕನ್ನಡದ ಮಹತ್ವದ ಕಾವ್ಯ ಚರ್ಚೆಯೆಂದರೆ ಅದು ನವ್ಯ ಕಾವ್ಯದ ಚರ್ಚೆಯೆಂಬಂತೆ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಪ್ರಚಾರ ಮಾಡಿದರು. ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಯಾದ ಕೃತಿಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸುವ ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಸಕ್ತಿಗಳ ಕುರಿತು ಯಾವ ವಿಮರ್ಶಕರೂ ಅಷ್ಟಾಗಿ ಮಾತಾಡಿಯೇ ಇಲ್ಲ. ಇದೊಂದು ಕೊರತೆಯು ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ತಂತ್ರದ ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುವುದು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಅಂತಿಮ ಗುರಿಯೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದು ಈ ರೀತಿಯ ಅಂತಿಮ ಉದ್ದೇಶವಾಯಿತು. ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಸರಳ ಮತ್ತು ಸಣ್ಣ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಲಿ. 'ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದ' 'ಅಸಂಗತ' ಈ ರೀತಿಯ 'ವಾದಗಳ' ಹಿಂದಿರುವ ಪ್ರಮುಖ ಆಶಯ ಮತ್ತು ಆಸಕ್ತಿ ಹಿಂದಿರುವ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ವಾಗ್ವಾದ ಅಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ ವಾಗಿಲ್ಲ. 'ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಸ್ತು' ಮತ್ತು 'ಹೊರಗಿನ ಜಗತ್ತಿನ ವಸ್ತು' ಎಂಬುದನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ವರ್ಗೀಕರಿಸುವ ಹಿಂದಿನ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ವಿವರವಾಗಿಯೇ ಚರ್ಚಿಸಬೇಕು. 'ದಿನಬಳಕೆಯ ವಸ್ತು' ಎಂದು ನಾವು ಗುರುತಿಸುವಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ದಿನಂದಿನದ ಉಪಯೋಗವಿರುತ್ತದೆ. ದಿನಬಳಕೆಯ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಎರಡು ವಿಧ. ಒಂದು: ದಿನಾಲು ನಮ್ಮ ಬಳಕೆಗೆ ಅವು ಬರುತ್ತವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಪಂಚೆ, ಬಾಚಣಿಗೆ, ತಿಂಡಿ, ಸೋಪ್ ಇತ್ಯಾದಿ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವನ್ನು ನಾವು ಗೃಹೋಪಯೋಗಿ ವಸ್ತುಗಳೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಅವು ನಮ್ಮ ದಿನನಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಮನೆಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವ ಅನೇಕ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳು ನಮ್ಮ ಉಪಯೋಗಕ್ಕೆ ಯಾವತ್ತೋ ಒಮ್ಮೆ ಉಪಯೋಗಕ್ಕೆ ಬರುವ ವಸ್ತುಗಳು. ನಿತ್ಯದ ಉಪಯೋಗಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದವುಗಳಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ – ಪ್ರವಾಸಕ್ಕೆ ಹೊರಡುವಾಗ ಬಳಸುವ ದೊಡ್ಡ ಬ್ಯಾಗುಗಳು ಇತ್ಯಾದಿ. ಈ ರೀತಿಯ ವಸ್ತುಗಳು ನಮ್ಮ ಉಪಯೋಗಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಈ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ನಾವು ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಕೊಂಡು ತಂದು ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತೇವೆ. ಇವೆಲ್ಲಾ ನಾವು ಉಪಯೋಗಿಸುವ ಕ್ರಮಗಳು ಮಾತ್ರ ಮುಖ್ಯ. ನಾವು ಉಪಯೋಗಿಸುವ ಕ್ರಮಗಳಿಗೆ ನಿಷ್ಠರಾಗಿರುತ್ತೇವೆ. ಕೆಲವರಿಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸೋಪ್: ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಬಟ್ಟೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಅವರು ನಿಷ್ಠರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಇವುಗಳ ಮೂಲಕ ಹೇಳಬಹುದಾದ

ಅಂಶವೆಂದರೆ ನಾವು ಬಳಸುವ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ನಾವು ತೋರುವ ನಿಷ್ಠೆ ನಮಗೆ ನೇರವಾಗಿ ಉಪಯುಕ್ತವಾಗಿರಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಉಪಯುಕ್ತ ಆಗುವುದಿದ್ದರೆ ಅದಕ್ಕೊಂದು ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಈ ರೀತಿಯ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಉಪಯೋಗದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗೆ ಅನ್ವಯವಾಗುವುದೆ? ನಾವು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಸ್ತು ಎಂದು ಕರೆಯುವಾಗ ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದರ 'ಉಪಯೋಗ' ಮತ್ತು 'ಮೌಲ್ಯ' ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನಮ್ಮ ಓದು ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಮತ್ತು ವಿಷಯ ನಿಷ್ಠವಾಗಿ ನಿರ್ವಚಿಸುತ್ತೇವೆ.

ಕೃತಿ ವಿಮರ್ಶೆಯಿಂದ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಕಡೆಗೆ ಹೊರಳಿದ್ದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪರಿವರ್ತನೆಯಾಗಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆ ಯೆನ್ನುವುದು ಯಾವತ್ತೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಭ್ಯಾಸದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೂ ಬಂದಾಗಲೂ ಅದರದೆ ನೆಲೆಗಳು ಒಂದಾಗಿಯೇ ಇಲ್ಲ. 'ಕೃತಿ – ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯ ವಾಗ್ವಾದಗಳು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಆಶ್ರಯಿಸಿರುವುದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಪಠ್ಯದಲ್ಲಿ ಹುಡುಕುವುದರ ಮುಖಾಂತರ. ಅದರಾಚೆಗೆ ದಾಟಲು ಬೇರೆ ವಿಧದ ಚರ್ಚೆಗಳೇ ಬೇಕಾದವು. ಈಚಿನ ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂದ 'ಪರ್ಯಾಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿ' 'ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯ ವಾಗ್ವಾದಗಳು ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಮಾನದಂಡವನ್ನೇ ತನ್ನೆದುರು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿವೆ. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವೆಂದರೆ ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯನ್ನು ಓದುವುದೆಂದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದರ ವಿಭಿನ್ನ ಮಜಲುಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುವುದೆಂದು ತಿಳಿದಿದ್ದೇವೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇದು ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿದ್ದು ಇದರ ಹಿಂದಿನ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿವೆ. 'ದೇಶೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯೆಂಬ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಯಿಂದ ಹೊರಡುವ ಈ ರೀತಿಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಾಗ್ವಾದಗಳು 'ಏಕತೆಗಿಂತ ಬಹುತ್ವ'ವೆಂಬುದನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತವೆ. 'ಅಖಂಡ ವಾದ ಒಂದು ಭಾರತ' 'ಅಖಂಡವಾದ ಒಂದು ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ' 'ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕತೆ' 'ಒಂದು ಸತ್ಯ'ವೆಂಬ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಈ ರೀತಿಯ ನಿಲುವುಗಳು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಈ ರೀತಿಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಭ್ಯಾಸಗಳ ಹಿಂದಿರುವ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಪ್ರಗತಿಪರ ವಿಚಾರಧಾರೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆಯೆಂಬುದು ನಿಜ. ಹಾಗೆಂದು ಈ ರೀತಿಯ ವಾಗ್ವಾದಗಳು ಕೂಡಾ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಯಾಕೆ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿವೆ? ಸಾಹಿತ್ಯದ ಓದೆಂದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಭ್ಯಾಸಗಳನ್ನು 'ಬಹುತ್ವ'ದಲ್ಲಿ ಇಡುವುದೆ? ಜನಸಾಮಾನ್ಯರು ಈ ರೀತಿಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಭ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆಯೆ? ಇದೇ ರೀತಿಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಭ್ಯಾಸಗಳ ಹಿಂದಿರುವ ಗುಟ್ಟನ್ನು ಒಡೆಯಬೇಕೆಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಬದ್ಧತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ೧೯೭೦ ರ ದಶಕದ ತರುವಾಯ ನವ್ಯದ ಅತಿ ವೈಯಕ್ತಿಕತೆಯ ಸಮಸ್ಯೆಯು ೧೯೭೦ ರ ದಶಕದ ಅನಂತರ ಬರೆಯತೊಡಗಿದ ಲೇಖಕರಿಗೆ ಅರ್ಥಹೀನವಾಗಿ ಕಂಡಿತು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೇ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದಲಾವಣೆಗಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಒಡಮೂಡಿತು. ಎಡಪಂಥೀಯ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮವು ಎತ್ತಿಹಿಡಿದ ಪ್ರಮುಖವಾದ ಮೌಲ್ಯವೆಂದರೆ ಅದು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದು. ೧೯೭೦ ರ ದಶಕ ಪ್ರಮುಖವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ವಾಗ್ವಾದಗಗಳನ್ನು ನೋಡಿ: ಶಿವರಾಮಕಾರಂತರ ಚೋಮನದುಡಿಯಲ್ಲಿ ಚೋಮನ ಆಸ್ತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆ;ಸಂಸ್ಕಾರ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರು ಶೂದ್ರ ಹೆಂಗಸರನ್ನು ಕಾಮದ ಗೊಂಬೆಯ ತರಹ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ಮೌಲ್ಯಗಳ ವಿಜೃಂಭಣೆಯೇ ಆಗುತ್ತದೆ – ಈ ರೀತಿಯ ಪ್ರಮುಖ ವಾಗ್ವಾದಗಳು ಈಗಾಗಲೇ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖ ಬರಹಗಾರರ ಬರಹಗಳನ್ನು ಭಂಜನೆ ಮಾಡಿವೆ. ಇದರೊಂದಿಗೆ ಯಾವುದೇ ಕೃತಿಯ ಚರ್ಚೆಯೆಂದರೆ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕಾರಣದ ಫಲವೆಂಬ ಗಟ್ಟಿಯಾದ ನಿಲುವು ೧೯೭೦ ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡವು. ಓದುಗರ ಬಯಕೆಯನ್ನು ಮೇಲೆ ಹೇರುವುದು ಈ ರೀತಿಯ ಗ್ರಹಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಅಂತಸ್ಥವಾಗಿದೆ.

ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಜನಪರ ಆಶಯವೆಂಬಂಥ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಮುಂದಕ್ಕೆ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಬರತೊಡಗಿರುವುದು ಆಕಸ್ಮಿಕವೇನಲ್ಲ. ಇದರ ಹಿಂದೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಕಾಳಜಿಗಳು ರೂಪುಗೊಂಡಿವೆ. ಬದ್ಧತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಇದರಲ್ಲಿ ಒಂದು. ಬದ್ಧತೆಯುಳ್ಳ ಲೇಖಕನಿಗೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪದವೂ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವಾದ ಚಟುವಟಿಕೆ. ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬದ್ಧತೆಯುಳ್ಳ ಲೇಖಕನು ತಾನು ಬರೆಯುವ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಬರವಣಿಗೆಯ ರೂಪವನ್ನು ಅದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಬಾಗಿಸುತ್ತಾನೆ. ೧೯೭೦ ರ ದಶಕದ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ಎತ್ತಿಹಿಡಿದಿವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯೂ ಕೂಡ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಅಧಿಕಾರಸ್ಥ ರಾಜಕಾರಣದ ಜೊತೆಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೆಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ದಲಿತ ಮತ್ತು ಬಂಡಾಯ ಚಳುವಳಿಯು ಶುರುವಾದ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ. ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದರೆ ಅದು ಲೇಖಕನೊಬ್ಬ 'ಆದರ್ಶ ಓದುಗರಿಗೆ' ಮಾತ್ರವೇ ಕೊಡುವ ಸೂಚನೆಗಳಲ್ಲ ಎಂಬ ನಿಲುವು ದಲಿತ – ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ್ದು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಬಂಡಾಯದ ಅನೇಕ ವಿಮರ್ಶಕರು ವಿಮರ್ಶೆಯ ಬರವಣಿಗೆಯನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯ

ಕೃತಿಯೊಂದನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸುವ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿಲ್ಲ. ಬರೆಯುವು ದೆಂದರೆ ದಲಿತ ಬಂಡಾಯದ ಲೇಖಕರಿಗೆ ಅದು ಅವರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅನುಭವವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಕೃತಿಯೊಂದನ್ನು ಓದುವುದು ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶಿಸುವುದು ಎರಡೂ ಬಂಡಾಯದ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯವಾದುದು ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕವಾದುದು. ಇವೆರಡೂ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಅದು ಕೇವಲ ಓದುವ ಕ್ರಮದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಓದುವುದೆಂದರೆ ಅದೊಂದು ಅತ್ಯಂತ ಪವಿತ್ರವಾದ ಕೆಲಸವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ನಿಲುವುಗಳೇ ಬಂಡಾಯದ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಹೀನ.

ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಿದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಭಾಷೆಯ ಅನನ್ಯತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ತುಂಬಾ ಮಾತಾಡಿರುವುದು ನವ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ. ಪಠ್ಯ ಕೇಂದ್ರಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಭಾಷೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕೃತಿಯ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ ವಾಗ್ವಾದದ ಕೇಂದ್ರದಂತೆ ಭಾವಿಸುವ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆ ಕೃತಿಯನ್ನು ಒಂದು ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರ ಸಾಮಾನ್ಯ ಭಾಷೆ ಬೇರೆ – ಕೃತಿಯ ಭಾಷೆಯು ಬೇರೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗಲೇ ಅಲ್ಲಿ ವಿಭಜಿತ ನೀತಿಯು ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಅಲ್ಲೊಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕಾರಣ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವೆಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಭಾಷೆಯೆಂದರೆ ಅದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ವರ್ಗದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಹೇಳಲಾಗುವ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ಭಾಷೆಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಬಂಡಾಯ ಇದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದೆ. ಇಷ್ಟೆಲ್ಲದರ ನಡುವೆಯೂ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯೆನ್ನುವುದು ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಕೃತಿಯೊಂದನ್ನು ಓದುವ ಕ್ರಮವು ಮುಖ್ಯ ವೆಂದು ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ನೆಲೆಯನ್ನು ಈಗ ತಲುಪಿದ್ದೇವೆ. ಕೃತಿಯನ್ನು ಓದುವುದು ಮತ್ತು ಅರ್ಥವಿಸುವುದು ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿರುವ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಎಲ್ಲದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕೃತಿಯೊಂದು ತಳೆಯುವ ನಿಲುವು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಅದರ ಬದಲಿಗೆ ನಾವು ಕೃತಿಯ ಭಾಷೆಯ ಜೊತೆಗೆ ನಡೆಸುವ ಅನುಸಂಧಾನವೆಂದು ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಚಿಂತನೆಗಳು; ಕಮ್ಮಟಗಳು; ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕಲಿಸುವ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯಗಳು – ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ತರಬೇತಿಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿವೆ. ಇದರ ಮುಖಾಂತರ ಮತ್ತೆ ನಾವು ಬೌದ್ಧಿಕ ಏಕಾಂತವಾದಿಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರು ಒಂದೆಡೆಗೆ ಕುಳಿತಿದ್ದರೆ; ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳು ಮತ್ತೊಂದೆಡೆಗೆ ಕುಳಿತಿದ್ದಾರೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಚಟುವಟಿಕೆಯೂ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯ ಚಟುವಟಿಕೆ ಯೆಂಬುದನ್ನು ಮರೆತು – ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಟುವಟಿಕೆಯ ಪುರಾಣ ಲೋಕವನ್ನು

ಸೃಷ್ಟಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಸುಮ್ಮನೇ ಒಂದು ಪ್ರಾಸ್ತಾವಿಕ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ನಮ್ಮ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿಭಾಗಗಳನ್ನು ಮಾನವಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಸೇರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ರೀತಿಯ ಮಾನವಿಕ ಅಧ್ಯಯನದ ವಿಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಕಲಿಯುವ ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳು ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ ಇಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದ 'ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೌಲ್ಯ'ದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಅಷ್ಟೆ: ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೌಲ್ಯವೆಂದರೆ ಅದು ಇನ್ನಿತರ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಮೌಲ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನ ವಾದುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಲಾಯಿತು. ಆದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೌಲ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಮೌಲ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಹೊರತಾಗಿ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಯಾವತ್ತೂ ಈ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬೇಕು ಬೇಕಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಚನಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುವ ಗುಣವನ್ನು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಹತ್ತನೇ ಶತಮಾನದ ಪಂಪನ ಕೃತಿಯ 'ಕಾವ್ಯಮೌಲ್ಯ'ವು ಶಿವಪ್ರಕಾಶರ ಕಾವ್ಯದ ಮೌಲ್ಯವು ಒಂದೇ ಅಲ್ಲವೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹತ್ತನೇ ಶತಮಾನದ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಜೀವನ ಮೌಲ್ಯವು ಇಪ್ಪತ್ತನೇ ಶತಮಾನದ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಜೀವನ ಮೌಲ್ಯವಲ್ಲ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಒಬ್ಬ ಲೇಖಕನ ಜೀವನ ಮೌಲ್ಯವೆಂಬುದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೊರತಾಗಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ 'ಶುದ್ಧ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಮೌಲ್ಯ' ಎಂದು ನಾವು ಹೇಳಿದರೆ, 'ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೌಲ್ಯ'ವನ್ನು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ನಂಬಿಕೆಯಿಂದ ಹೊರತಾಗಿ ನೋಡುತ್ತೇವೆ ಎಂದರ್ಥ. ಇದು ದುರುದ್ದೇಶದಿಂದ ಕೂಡಿರುವ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಕನ್ನಡದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಜನ ಅನಕ್ಷರಸ್ಥರಿರುವ ಕಡೆಗೆ ಈ ರೀತಿಯ 'ಪುರಾಣ'ವನ್ನು ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾಗಿ 'ಬುದ್ಧಿಜೀವಿ' ವರ್ಗವು ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಇದರೊಂದಿಗೆ ಇರುವ ಮತ್ತೊಂದು ಅಪಾಯವೆಂದರೆ ಯಾವುದೇ ಓದುಗನಿಗೆ ಹೇಳುವ ಈ ರೀತಿಯ ಮಾತುಗಳು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪ್ರಭಾವಲಯವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. 'ನೀವು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೌಲ್ಯಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಯೋಚಿಸಿ, ಉಳಿದುದರ ಬಗ್ಗೆ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಚಿಂತಿಸಬೇಡಿ. ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳಿರಬಹುದು. ಹಾಗೆಯೇ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಮೌಲ್ಯಗಳಿರಬಹುದು. ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಓದುವಾಗ ಈ ರೀತಿಯ ವಿಷಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಯೋಚಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ'ವೆಂದು ಈ ರೀತಿಯ ಚಿಂತನಾ ಕ್ರಮವು ಅಂತರಾಳದಿಂದಲೇ ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಲೈಂಗಿಕ ಅಂತಸ್ಥ ರಾಜಕಾರಣ ಅದೂ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿ ರುವುದನ್ನು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ನಿಸತೊಡಗಿದ್ದು, ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆ. ಈ ತನಕವೂ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿದ್ದ 'ಗುಪ್ತರಾಜಕಾರಣ'ವನ್ನು ಬಯಲಿಗೆಳೆಯುವುದರ ಮೂಲಕವೇ

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯು ರೂಪುಗೊಂಡಿತು. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವೆಂದರೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಬಗೆಯ ಚಿಂತನಾಕ್ರಮವು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿತು.

ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿಯಂತೂ ನಾವು ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ 'ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳ ಅರ್ಥ' 'ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಬಗೆಗಿನ ಪ್ರಶ್ನೆ' ಮುಂತಾದವು ಆಧುನಿಕ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಜಗತ್ತಿನ ಕೈಕೂಸುಗಳಂತೆ ವರ್ತಿಸುತ್ತವೆ. ಈಚಿನ ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳೇ ಬೇರೆ. ಅವೆಂದರೆ ಕೋಮುವಾದಿ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ಒಂದೆಡೆಗೆ ನಡೆಯುತ್ತಿವೆ. ಅಮೇರಿಕಾ ಶಸ್ತ್ರಸನ್ನದ್ಧವಾಗಿ ಕಾದು ಕುಳಿತಿದೆ. ಭೂಗತ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ರೌಡಿಗಳು ಕತ್ತಿಮಸೆಯುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಮತ್ತು ಈರುಳ್ಳಿಯ ಬೆಲೆಯು ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ಜನರಲ್ಲಿ ಕಣ್ಣೀರು ಹರಿಸಿದೆ ಅಷ್ಟೆ.

(ಸಂಕ್ರಮಣ ಅಕ್ಟೋಬರ್–ನವೆಂಬರ್. ೧೯೯೭)



ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ : ಕೆಲವು ಸಮಸ್ಯೆಗಳು

(ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ) ಕತೆ, ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಮತ್ತು ಲೇಖಕರ ಬಗೆಗೆ ನಡೆದುಷ್ಟ ಚರ್ಚೆಯು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಬಗ್ಗೆ ನಡೆದಿಲ್ಲ. ಇದು ಕುತೂಹಲ ದಾಯಕವಾದ ಸಂಗತಿ. ಉಳಿದೆಲ್ಲಾ ಪ್ರಕಾರಗಳ ಬಗೆಗೆ ಚರ್ಚೆಯು ನಡೆದಷ್ಟು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಬಗೆಗೆ ಚರ್ಚೆಯು ನಡೆಯದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಕಾರಣಗಳು ಇವೆಯೆನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯೆಂದರೆ ನಾವು ಸಾಪ್ತಾಹಿಕ ಪುರವಣಿಗೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಬರವಣಿಗೆಯ ರೂಪವೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುವುದು ಒಂದು ಕಾರಣವಾದರೆ, ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ನಾವು ಕೇವಲ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಶಿಸ್ತು ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದೇವೆ. ವಿಚಾರ ಸಂಕಿರಣಗಳಲ್ಲಿ ಮಂಡಿತವಾಗುವ ಪ್ರಬಂಧಗಳು, ಗಂಭೀರ ಪತ್ರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಬರೆಯಲಾಗುವ ಲೇಖನಗಳು, ಉನ್ನತ ತರಗತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಲಿಸುವ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು ಒಂದು ಕೃತಿಯ ಬಗೆಗೆ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಗಳನ್ನು ನಾವು ವಿಮರ್ಶೆಯೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಬರವಣಿಗೆಯ ರೂಪವನ್ನು ಅಧಿಕೃತ ಜ್ಞಾನ

ಮುದ್ರೆಗಳು ಎಂಬಂತೆ ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ, ಹೀಗೆ ಹೇಳಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಬರವಣಿಗೆಯ ರೂಪಗಳಿಗೆ ಗಂಭೀರತೆಯ ಮುಖವಾಡಗಳು ಇರುವುದರಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಎನ್ನುವುದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಓದುಗರಿಂದ ದೂರ ಉಳಿಯತ್ತುದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯೂ ಕೂಡಾ ಉಳಿದೆಲ್ಲಾ ಬರವಣಿಗೆಗಳಂತೆ ಒಂದು ರೂಪವಾದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ನಾವು ವಿಶೇಷವಾದ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದೇವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯೂ ಕೂಡಾ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ, ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದರೂ ಕೂಡಾ ಅದರ ಚರ್ಚೆಯ ಬಗೆಗೆ ನಾವು ಹಿಂದೇಟು ಹೊಡೆಯುತ್ತೇವೆ. ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಶಿಸ್ತು ಎನ್ನುವ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಎಲ್ಲರಿಂದ ದೂರ ಇರಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮ ವೇನೂ ಇಲ್ಲ ತಾನೆ? ಹಾಗೆಯೇ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಕೃತಿಯೊಂದರ ಹಿಂದೆ ಕೈಕಟ್ಟಿ ಬರುವ ಊಳಿಗದವನಂತೆ ಇರಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ನಾವು ಕರೆಯುವ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅನನ್ಯತೆಯೊಂದರ ಪ್ರತೀಕವೂ ಹೌದು.

ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯೂ ಕೂಡಾ ಸಾಹಿತ್ಯದಂತೆ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಬರವಣಿಗೆಯ ಕ್ರಮ. ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ನಿಯತ್ತು ಇದೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿ ವಿಮರ್ಶೆಗೂ ಒಂದು ರೀತಿಯ ನಿಯತ್ತು ಇದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಸೃಜಲಶೀಲ ಸಾಹಿತ್ಯ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಸೃಜನಶೀಲ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಪ್ರತ್ಯೇಕಗೊಳಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಪ್ರತ್ಯೇಕಗೊಳಿಸಿ ರುವುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಸೃಜನಶೀಲ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷ ಮನ್ನಣೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದೇವೆ ಒಬ್ಬ ಕವಿ, ನಾಟಕಕಾರ, ಕಾದಂಬರಿಕಾರ, ಲಲಿತ ಪ್ರಬಂಧಕಾರ ಈ ವೊತ್ತಿಗೆ ಸೃಜನಶೀಲ ಸಾಹಿತಿಯಾಗಬಲ್ಲ. ಆದರೆ ವಿಮರ್ಶಕನನ್ನು ನಾವು ಸೃಜನಶೀಲ ಸಾಹಿತಿಯೆಂದು ಕರೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಈಗ ವಿಮರ್ಶಕರೆಂದರೆ ಕೃತಿ ಭಂಜಕರು ಎಂಬ ಅರ್ಥವು ಬಂದಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಬಗೆಗೆ ಚರ್ಚೆಯಾಗದಿರು ವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು ಕೂಡಾ ಇದುವೆ.

ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯೆಂಬ ಒಂದು ಪ್ರಕಾರವು ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವುದು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ. ವಿಮರ್ಶೆ ಯೆನ್ನುವುದು ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವುದು ತೀರಾ ವಿಶೇಷ ವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೆಂದು ಅದರರ್ಥವಲ್ಲ. ಭಾವಗೀತೆ, ಕಾದಂಬರಿಯಂತೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯೂ ಒಂದು ಆಮದು ಪ್ರಕಾರ, ಈ ಆಮದು ಪ್ರಕಾರವು ರಾಜಸತ್ತೆಯ ಪರಿಭಾಷೆಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿತು. ಹಿಂದಿನ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕವಾದ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪರಿಕರಗಳು ಜೊತೆಜೊತೆಗೆ ಬಂದವು. ಆಮದಾಗುವಾಗ ಬಂದ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು

ಕಾಲ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ತತ್ವಜ್ಞಾನಗಳನ್ನು ಒಡೆದು ಬಂದಿರುವುದು ಸಹಜ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯ ಬದಲಿಗೆ ಬಂದ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಮೀಮಾಂಸೆಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಿತು. ಸೌಂದರ್ಯಶಾಸ್ತ್ರ (Alsthetics) ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ ಬದಲಿಗೆ ಬಂದ ವಿಮರ್ಶೆ ಆಧುನಿಕ ಯುಗದ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದ ಕೈಗೂಸು ಕೂಡಾ ಹೌದು. ಈ ಪರಿವರ್ತನೆಯು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಮಹತ್ವದ್ದು, ಅವಕ್ಕೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ವರೂಪದ ಪಲ್ಲಟದ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪಲ್ಲಟವು ಒಂದು ರೀತಿ ಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಮಜಲುಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಶಿಕ್ಷಣ ನೀತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಉನ್ನತ ಶಿಕ್ಷಣವು ವಿಶೇಷ ತಜ್ಞತೆಯನ್ನು ಬಯಸುವ ಪರಿಶ್ರಮವೂ ಹೌದು. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಪಶ್ಚಿಮದ ಕೈಗಾರಿಕಾ ಕ್ರಾಂತಿಯು ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಪರಿವರ್ತಿಸುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದ ವಿಶೇಷ ತಜ್ಞತೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿತು.

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಮೊದಲ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಎದುರಿಸಿದ ಪ್ರಥಮ ಸಮಸ್ಯೆ ಯೆಂದರೆ ಅದು ಕಾಲದ ಅಂತರವನ್ನು ಛೇದಿಸಿರುವುದು. ಪಂಪನನ್ನು ಓದುತ್ತಲೇ ಷೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರನನ್ನು ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಈ ರೀತಿಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪ್ರಮುಖ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಆಯಿತು. ನೆನಪು ಅಜ್ಞಾತವಲ್ಲ. ಓದು ಆಕಸ್ಮಿಕವಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಕೃತಿಯೊಂದನ್ನು ಓದುವಾಗ ಬೇರೊಂದು ಕೃತಿಯ ಆಕೃತಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಸಹಜ. ಕಾಳಿದಾಸನಿಗೂ ಷೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರಿನಿಗೂ ಎತ್ತಣೆಂದೆತ್ತ ಸಂಬಂಧ? ಕಾಳಿದಾಸ ನನ್ನು ಓದುವಾಗ ಷೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರನನ್ನು ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ನಮ್ಮ ಓದಿನ ಮತ್ತು ನೆನಪಿನ ಜೊತೆ ತುಲನೆ ಮಾಡುವ ಸಹಜ ಪ್ರವೃತಿಯ ಫಲವಾಗಿದೆ. ಈ ಥರ ಮಿಶ್ರವಾಗುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ಎರಡು ಪಠ್ಯಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸಂಯೋಜಿಸಬಹುದು. ಓದಿನಿಂದ ಹೊಸ ಕಟ್ಟುವಿಕೆಯು ಸಾಧ್ಯವಾಗಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದರ ಮುಖೇನ ಮರೆಯುವುದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಯನ್ನು ನವೋದಯ ಕಾಲದ ಮಾಸ್ತಿ, ಕುವೆಂಪು ಮೊದಲಾದವರ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಪ್ರಮುಖ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಕೂಡಾ ಇದೇ.

ಕಾಳಿದಾಸನನ್ನು, ಪಂಪನನ್ನು ವಿಮರ್ಶೆಯ ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ಪರಿಕರದ ಮೂಲಕ ಓದುವುದೆಂದರೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಹಳೆಯ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಅಭಿಮಾನ ಪೂರ್ವಕ ಕೈಗೆತ್ತಿ ಕೊಳ್ಳುವುದೆಂದರೆ ಸದ್ಯದ ಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ಹಿಂದಿನ ಪಠ್ಯಗಳಿಗೆ ಮರಳುವುದು ಎಂದರ್ಥ. ಈ ರೀತಿ ಮರಳುವುದು ಅಥವಾ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನೆನಪುಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ವಿದ್ರೋಹಾತ್ಮಕ ಪರಿಕರದ ಭಾಗವಾಗಿದೆ. ಸರೋವರದ ಸಿರಿಗನ್ನಡಿಯಲ್ಲಿ ದ್ರೌಪದಿಯ ಶ್ರೀಮುಡಿ

(ಕುವೆಂಪು) ಯಂಥ ಪ್ರಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ಪುರೋಕ್ಷವಾಗಿಯಾದರೂ ಭಾರತೀಯತೆಯ ಹುಡುಕಾಟ.

ಈಗಾಗಲೇ ಸೂಚಿಸಿರುವಂತೆ ಸಾಹತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯೆಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಎರವಲು ಪರಿಕ್ರವಾಗಿ ಒಡಮೂಡಿತಷ್ಟೇ? ಈ ರೀತಿಯ ಪರಿಕರವು ಎರವಲಾಗಿ ಬಂದಿರುವ ಹಾಗೆ ಕೃತಿಯೊಂದರ ಕೇಂದ್ರವು ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ಬಹುತೇಕ ನವೋದಯ ಬರಹಗಾರರು ಯಾವುದಾದರೂ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕೃತಿಯೊಂದರ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಭಾಗವನ್ನು ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಂಡು ಚರ್ಚಿಸಿರುವುದರ ಔಚಿತ್ಯವನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು. 'ಸರೋವರದ ಸಿರಿಗನ್ನಡಿ'ಯಲ್ಲಿ ವೈಶಂಪಾಯನ ಸರೋವರವು ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. 'ದ್ರೌಪದಿಯ ಶ್ರೀಮುಡಿ' ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ದೌಪದಿಯ ಶ್ರೀಮುಡಿಯು ಚರ್ಚೆಯ ಕೇಂದ್ರವಾಯಿತು. ಆದರೆ ಪಂಪ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸರೋವರವಾಗಲೀ, ದ್ರೌಪದಿಯ ಮುಡಿಯಾಗಲೀ ಕೃತಿಯನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಲು ಇರುವ ಕೇಂದ್ರವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಹೇಗೆ? ಈ ಭಾಗಗಳು ಕೃತಿಯ ಒಟ್ಟು ಸಂರಚನೆಯನ್ನಾಗಲೀ, ಕೃತಿಯ ಒಟ್ಟು ಸಂರಚನೆಯನ್ನಾಗಲೀ, ಕೃತಿಯ ಒಟ್ಟು ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನಾಗಲೀ ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತವೆಯೇ? ಪ್ರೇಕ್ಷಣೀಯ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕರು ಇರುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಪ್ರೇಕ್ಷಣೀಯ ಸ್ಥಳಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಅಲ್ಲಿಯ ಕೆಲವು ವಿಶೇಷಗಳನ್ನು ಭಾವುಕವಾಗಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದೇ ರೀತಿ ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆಯೂ ಕೂಡಾ. ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಎತ್ತಿ ತೋರಿಸುವ ರಸಘಟ್ಟಗಳು ಆಯಾ ವಿಮರ್ಶಕರ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾದ ಆಯ್ಕೆಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ.

ಕವಿಚರಿತೆಯೆಂಬ ಪುರಾಣ ಮತ್ತು ಗ್ರಂಥ ಸಂಪಾದನೆಯ ಶಾಸ್ತ್ರವು ನವೋದಯದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವುದು ಕೂಡ ಅದೇ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ. ಗ್ರಂಥ ಸಂಪಾದನೆಯ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುವ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದರೆ ಶುದ್ಧ ಪಾಠದ ನಿರ್ಣಯ ಯಾವುದು ಶುದ್ಧ ಪಾಠ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಶುದ್ಧ ಪಾಠ ಅಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಪಠ್ಯದೊಳಗಿನ ನಿರ್ಣಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿದೆ. ಪಠ್ಯದೊಳಗಿನ ಆಧಾರವು ಅದು ನಿರ್ವಹಿಸುವ ಅರ್ಥಕ್ರಮದ ಸಂಯೋಜನೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಪಠ್ಯ ವನ್ನು ಓದುವಾಗ ನಡೆಸುವ ಗ್ರಂಥ ಪರಿಷ್ಕರಣದ ವಾಗ್ವಾದವು ವಿದ್ವಾಂಸನ ವಿದ್ವತ್ತಿನ ಪ್ರಶ್ನೆ.

ಕನ್ನಡದ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿಂದಲೂ 'ಕಾವ್ಯ ಸತ್ಯ' 'ಕಾವ್ಯ ಸೌಂದರ್ಯ'ದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಪದೇ ಪದೇ ಪುನರಾವರ್ತಿತವಾಗಿದೆ. 'ಕಾವ್ಯಸತ್ಯ' 'ಕಾವ್ಯ ಸೌಂದರ್ಯ'ದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಸಂವಾದಿಯಾಗಿದ್ದು ಅದನ್ನು ಬೇಕಾದ ಹಾಗೆ ಅನುಸಂದಾನ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಕೃತಿಕಾರನು ಬೇರೆ; ಕೃತಿಯ ಸತ್ಯವೊಂದು ಬೇರೆಯೆಂಬ ನಿಲುವು ಈ ರೀತಿಯ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. 'ಕಾವ್ಯಸತ್ಯ' 'ಕಾವ್ಯಸೌಂದರ್ಯ'ವೆಂಬ

ಪರಿಭಾಷೆಯಿಂದಾಗಿ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಸೌಂದರ್ಯವಿದೆಯೇ? ಇವು ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ 'ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಮೃತಕ್ಕೆ ಹಾರುವ ಗರುಡ'ವೆಂದು ಹೇಳಿದಾಗ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಲೌಕಿಕದ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯಿಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವದ ಚೌಕಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ರೀತಿಯ ನಿಲುವುಗಳು ವಿಮರ್ಶೆಯ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತದೆ.

'ಭೃಂಗದ ಬೆನ್ನೇರಿ ಬಂತು ಕಲ್ಪನಾ ವಿಲಾಸ' ಎಂಬಂಥ ಹೇಳಿಕೆಗಳು ಮನುಷ್ಯನ ಭಾವನಾ ಲೋಕದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳಾಗಿವುದು ಈ ಕಾರಣದಿಂದ. ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಚುತುರ್ಮುಖ ಸೌಂದರ್ಯವಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಭಾವನಾ ವಾದದ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ರೂಪಗಳಾಗಿವೆ. ಕಾವ್ಯ ಸೌಂದರ್ಯ, ಕಾವ್ಯ ಸತ್ಯ ಈ ರೀತಿಯ ಹೇಳಿಕೆಗಳು ಪರಿಶೀಲನಾರ್ಹ. ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ಸೌಂದರ್ಯವೆಂದರೆ, ಉಳಿದ ಸೌಂದರ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಅದು ಭಿನ್ನವೆಂದು ಹೇಳಿದ ಹಾಗಾಯಿತು. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಉಳಿದ ಸೌಂದರ್ಯಕ್ಕೆ ಬೆಲೆಯಲ್ಲವೇ? ಕಾವ್ಯ ಸೌಂದರ್ಯ, ಕಾವ್ಯಸತ್ಯ ಎರಡೂ ಪಠ್ಯ ಮುಖಿಯಾಗಿರುವ ವಾದಗಳು.

ಕನ್ನಡದ ಮೊದಮೊದಲಿನ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುವ ಮತ್ತೊಂದು ಗುಣವೆಂದರೆ ಅದರ ಉದಾರತೆ. ಅದನ್ನು ವಿಮರ್ಶಕರೂ ತಮ್ಮ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಲು ವಿಮರ್ಶಕರು ಗುಣಗ್ರಾಹಿಗಳಾಗಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳಿದರು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೊಂದರ ಗುಣ ವಿಶೇಷವನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುವ ಅಂಶವೆಂದರೆ ವಿಮರ್ಶಕರು. ಗುಣದ ಪರವಾಗಿರುವ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಕೃತಿಯ ದೌರ್ಬಲ್ಯದ ಬಗೆಗೆ ಮಾತನಾಡು ವುದಿಲ್ಲ. ಕೊಳಕಿನ ಬಗ್ಗೆ ಕಾವ್ಯ ಹೇಗೆ ಮಾತಾಡಬಾರದೋ ಅದೇ ರೀತಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಮಾತನಾಡುವಂತಿಲ್ಲ. ಇದು ಅಭಿರುಚಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಕೃತಿಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನೈತಿಕತೆಯು ಪ್ರೇರಿತವಾದುದು. ಉನ್ನತ ಶಿಕ್ಷಣದ ದೆಸೆಯಿಂದ ವಿವರಿಸಬೇಕೆಂದರೆ, ಅಭಿರುಚಿ ಮತ್ತು ನೈತಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಇಲ್ಲಿನ ಮೂಲ ಬೇರಿನಿಂದ ಬಂದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ರೀತಿಯ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಯೂ ಕೂಡಾ ಸಂಬಂಧ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ.

ಕನ್ನಡದ ಪ್ರಾರಂಭಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಕವಿ ಮತ್ತು ಕೃತಿಯ ಕೇಂದ್ರಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವುದು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ. ಪೂರ್ಣ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಕೃತಿಯನ್ನಾಗಲೀ, ಕವಿತೆಯನ್ನಾಗಲೀ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಕೃತಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಉದ್ದೇಶ ಗ್ರಹಿಸುವುದ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥ ಬಂದಿರುವುದು ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ಉದ್ಘೋಷಣೆ ಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ಸಜ್ಜುಗೊಳಿಸಿದ ಪ್ರಗತಿಶೀಲ

ವಿಮರ್ಶಕರು ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ನಡುವಣ ಅಂತರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸತೊಡಗಿದರು. ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಒಂದು ಓದಿನಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದಾಗ ಸಿಕ್ಕುವ ವಿವರಗಳೆಂದರೆ ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ತತ್ವದ ಕಡೆಗೆ ಮುಖ ಮಾಡಿ ನಿಂತಿರುವುದು; ಕೃತಿಯ ಬಗೆಗಿನ ಅನುಸಂಧಾನಕ್ಕಿಂತಲೂ ಕಲೆಯು ಯಾರಿಗೆ? ಕಲೆಯ ಮೂಲ ಉದ್ದೇಶವೇನು? ಈ ತರಹದ ಚರ್ಚೆಗಳು ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದವು. ಇದೊಂದು ಕುತೂಹಲದಾಯಕ ಸಂಗತಿಯೂ ಹೌದು. ಕನ್ನಡದ ನವೋದಯ ಮತ್ತು ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ವಿಮರ್ಶೆಗಳೆರಡರಲ್ಲೂ ಈ ರೀತಿಯ ವಾಗ್ವಾದಗಳು ಮುಖ್ಯವಾದರೆ, ಕೃತಿಯೇ ಸಕಲ ಗುಣ ಆರಾಧ್ಯ ದೈವವೆಂದು ಪರಿಗಣಿತವಾದುದು ನವ್ಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ನಮ್ಮ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸೀತೆ ? ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಚರ್ಚೆಗೆ ಒಳಗಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಕೃತಿಯು ಸಮಾಜವೂ ಐಕ್ಯತೆಗೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಆದರ್ಶ ಸ್ಥಿತಿ ಹೇಗೆ ಚರ್ಚೆಯಾದಾಗ ಸರಳ ಬಿಂಬಗಳು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಕೃತಿಯು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಕೇಂದ್ರವಾದುದು ಕನ್ನಡ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ. ನವ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಹೇಗೆ ಏಕಾಂತವಾದಿಗಳು ತಮ್ಮ ಭೌದ್ಧಿಕ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸಲು ಬಳಸಿಕೊಂಡ ಒಂದು ಪರಿಕರವೂ ಹೌದು.

ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂದ ಕೆಲವು ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯೆಂದರೆ ಅದು ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆ ಗ್ರಹಿಕೆಯಾಗಲಿ, ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯೆಂದರೆ ಅದು ಕೃತಿಯೊಂದರ ರೂಪಕ್ಕೆ ಬದ್ಧವಾಗಬೇಕೆಂಬ ಚರ್ಚೆಯಾಗಲೀ ಮೂಲತಃ ಕೆಲವು ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸೂಚಿಸುವ ಸಂಗತಿಗಳಾಗಿವೆ. ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೆಸರು ಹೇಳುವಂತೆ ಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೆ ಕಳುಹಿಸುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಿದು. ಆದರೆ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಶಬ್ದಕ್ಕಿರುವ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ನಿರ್ದಿಷ್ಟಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಯೋಗಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ವಿಮರ್ಶೆಯೂ ಕೂಡಾ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿಖರಗೊಳಿಸಿದ್ದು ವಿಮರ್ಶಕನ ನಿಲುವನ್ನು ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿದೆ ಅಷ್ಟೆ. ಅರ್ಥವನ್ನು ಪಠ್ಯದ ರಚನೆಯೊಳಗಡೆಗೆ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಪಠ್ಯದಿಂದ ಹೊರತೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ನವ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಹೇಗೆ ಮನಸ್ಸಿನ ಚಿಪ್ಪಿನಲ್ಲಿ ಹುದುಗಿರುವುದನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಬರವಣಿಗೆಯ ಮಾಧ್ಯಮವನ್ನು ಆಯ್ದುಕೊಂಡಿತೋ ಅದೇ ರೀತಿ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶಕನು ತನ್ನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಇರುವುದನ್ನು ಹೇಳಲು ಪಠ್ಯವನ್ನು ಮತ್ತು ಬರಹವನ್ನು ಮಾಧ್ಯಮವಾಗಿ ಇರಿಸಿಕೊಂಡಂತೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ.

ಕೃತಿಯ ತಂತ್ರ, ಕೃತಿಯ ವಸ್ತುವಿನ್ಯಾಸ, ಕೃತಿಯ ಪ್ರಯೋಗಗಳು ಈ ರೀತಿಯ ಚರ್ಚೆಗಳು ಬಂದುದು ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ. ಕಾದಂಬರಿ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ತಂತ್ರ ವಸ್ತು ವಿನ್ಯಾಸ ಯಂಥಾ ಗ್ರಂಥಗಳು ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುವ ವಾಗ್ವಾದಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವ ಮುಖ್ಯ ಆಶಯಗಳು ಈ ರೀತಿಯವು. ಇದರೊಂದಿಗೆ ತಳುಕು ಪಡೆದು ಕೊಂಡ ಸಮಸ್ಯೆಯೆಂದರೆ ಅದು ಕೃತಿಯು ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ತಾಂತ್ರಿಕ ಕುಶಲತೆಯು ಮಾತ್ರ. ತಾಂತ್ರಿಕತೆಯೆನ್ನುವುದು ಜೋಡಣೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ಜೈಡಣೆಯಿಂದ ಅದರ ಒಟ್ಟು ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಅಳೆಯ ಹೊರಟ ವಿಮರ್ಶಕರು ಕೊನೆಗೂ ತಳೆದ ನಿಲವು ಯಾವ ಬಗೆಯದು? ವಿಶ್ವಸುಂದರಿ ಸ್ಪರ್ಧೆಗೂ ಈ ರೀತಿಯ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ತಳೆಯುವ ವಿಮರ್ಶಕರಿಗೂ ಹೆಚ್ಚು ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವೇ? ಕಲಾತ್ಮಕ ಸೌಂದರ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಕೃತಿಯೊಂದರ ಬಾಹ್ಯ ಸೌಂದರ್ಯದ ಚರ್ಚೆಯು ಅಲ್ಲವಷ್ಟೇ?

ನವ್ಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಬಹುತೇಕ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ವಸ್ತು ನಿಷ್ಠತೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಪ್ರಚಾರಕ್ಕೆ ತಂದವು. ಕೃತಿಯ ವಸ್ತುವಿಗೆ ನಿಷ್ಟರಾದ ವಿಮರ್ಶಕರು ಕೃತಿಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನಾಗಲೀ, ಕೃತಿಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನಾಗಲೀ ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಂಡವರಲ್ಲ. ವಸ್ತುನಿಷ್ಟ ವಿಮರ್ಶಕರು ಎಂಬ ಹೆಗ್ಗಳಿಕೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡ ವಿಮರ್ಶಕರು ಉಳಿದ ಯಾವ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದು ಕೊಳ್ಳದೇ ಇರುವುದು ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಅದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕನು ಕೃತಿಯ ಬಗೆಗೆ ವಿನಯವಂತನಾಗಿರಬೇಕು ಎನ್ನುವ ವಾದವೂ ಬಂದಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಕೃತಿಯ ಬಗೆಗೆ ವಿನಯವು ಇದ್ದಾಗ ನಿಜವಾದ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಸಾಧ್ಯವೇ? ವಿಮರ್ಶೆಯ ವಿನಯವು ಏನನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ? ವಿನಯ ಎನ್ನುವ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ನೋಡಿ : ಇದು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿಯಾದರೂ ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಓದುಗರ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಚಿಸುತ್ತದೆ. ಕೃತಿಯು ಎತ್ತರದಲ್ಲಿರುವ ತಾರೆಯಂತೆಯೂ, ಓದುಗನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವವನಂತೆಯೂ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ವಿನಯವು ಜಮೀನ್ದಾರಿ ಪದ್ಧತಿಯು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡ ಪದ. ಸಿರಿವಂತನ ಎದುರು ನಿಂತಿರುವ ಬಡವನಿಗೆ ವಿನಯವು ಇರುತ್ತದೆ. ದೇವರ ಎದುರಿಗೆ ಭಕ್ತನಿಗೆ ವಿನಯವಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ವಿನಯಕ್ಕೆ ಭಕ್ತಿ ಚಳುವಳಿಯ ಕೊಡುಗೆಯಿದೆ. ವಿನಯವು ಇರುವಲ್ಲಿ ಸಮಾನತೆಯ ಆಶಯವು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಸಮಾನತೆಯ ಆಶಯವು ಇಲ್ಲದಿರುವಲ್ಲಿ ನಿಜವಾದ ಸಂವಾದವಾದರೂ ಸಾಧ್ಯವೇ? ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ವಿಮರ್ಶೆಯ ವಿನಯವು ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಓದುಗರ ಅಸಮಾನತೆಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸುತ್ತದೆ.

ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತಳೆದ ನಿಲುವೆಂದರೆ ಅಂತರ್ ಕೃತಿಯು ತನ್ನ ಪಾಡಿಗೆ ಇದ್ದು, ವಿಮರ್ಶಕನು ಯಾವ ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹವೂ ಇಲ್ಲದೇ ಅಂತರವನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅಂತರವು ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಕೃತಿಯ ಅಂತರಂಗವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸದ ಹಾಗೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಕೆಟ್ಟ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನೂ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿಯ ನಿಲುವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾನೆ. ಓದುಗನಿಗೆ ಇರುವ ನಿಲುವು ಅವನ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೌದು. ಮನಸ್ಸನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿರ್ಮಲಗೊಳಿಸಲು ಅದೇನು ಕನ್ನಡಿಯು ಅಲ್ಲವಷ್ಟೆ? ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಇರುವ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಅವನ ಚಾರಿತ್ರಿಕ–ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾದುದು. ಕೃತಿಯೊಂದನ್ನು ಓದುವುದೆಂದರೆ, ವಿಮರ್ಶಿಸುವುದೆಂದರೆ ಅವನ ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯೆಂದು ನಾವು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ತಾವು ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತವಾಗಿ ಯೋಚನೆ ಮಾಡಿದ್ದೇವೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೂ ಅಲ್ಲೊಂದು ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹ ಪ್ರೇರಿತ ವಾದ : ವ್ಯಕ್ತಿನಿಷ್ಟವಾದ ನಿಲುವು ಇದ್ದೇ ಇತ್ತು. ಅಡಿಗರ ಭೂಮಿಗೀತ ಪದ್ಯಕ್ಕೆ ಬಂದ ವಿಭಿನ್ನ ನಿಲವುಗಳು ; ಕುವೆಂಪು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗೆಗೆ ಬಂದ ವಾಗ್ವಾದಗಳು ಈ ರೀತಿಯ ಪೂರ್ವಾಗ್ರ ಪ್ರೇರಿತ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕೇಂದ್ರವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹುಡುಕುವುದು ಈ ರೀತಿಯ ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹ ಪೀಡಿತ ನಿಲುವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದಿಲ್ಲವೆ?

ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೌಲ್ಯವು ಪಠ್ಯದ ಒಳಗಡೆಗೆ ನಿರ್ಜೀತಗೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಅನನ್ಯತೆಯಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಮುಂತಾದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಎದುರು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ತನ್ನ ಪ್ರತಿವಾದವನ್ನು ಹೂಡಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಇಷ್ಟೆಲ್ಲಾ ಆದ ಮೇಲೆ ತಾನೆ – ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರು ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಬಗ್ಗೆ ವಾಕರಿಕೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದು.

ಇದರ ನಂತರ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬಂತು. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ವಿಮರ್ಶಕರು ಕೃತಿಯ ಒಳಗೆ ವ್ಯಕ್ತವಾದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಿದರು. ಕೃತಿಯ ಒಳಗಡೆ ವ್ಯಕ್ತವಾದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೂ ಹೊರಗಡೆ ಇರುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಉಕ್ತಗೊಂಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಯಾದರೆ, ಮತ್ತೊಂದು ಅನುಕ್ತ ಸಂಸ್ಕೃತಿ. ಪಠ್ಯದ ಮೂಲಕ ಉಕ್ತಗೊಂಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಆಯಾ ಬರಹಗಾರರ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂದರ್ಭದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ನಿರ್ದೇಶಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕೃತಿಯ ಒಳಗೆ ನಿರ್ದೇಶಿತವಾದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಒಬ್ಬ ಬರಹಗಾರ ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ನಾವು

ಅರ್ಥವಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕೃತಿಯ ಒಳಗೆ ರೂಪುಗೊಂಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ನಮ್ಮೆಲ್ಲಾ ತೀರ್ಪಿಗೆ ಕೊನೆಯ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಬೇಕಿಲ್ಲ.

ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಅನ್ಯ ಶಿಸ್ತು ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬಂದಿರುವುದು ಬೇರೊಂದು ರೀತಿಯ ವಾಗ್ವಾದವನ್ನು ತಂದುಕೊಟ್ಟಿದೆ. ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯನ್ನು ಬೇರೆಬೇರೆ ಶಿಸ್ತುಗಳ ಮೂಲಕ ಅನ್ವಯಗೊಳಿಸುವುದರಿಂದ ಹೊಸ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಈ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ದಿಕ್ಕಿನೆಡೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ, ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಅನ್ಯಶಿಸ್ತುಗಳ ಅನ್ವಯ ಎನ್ನುವುದು ಕೇವಲ ಅನ್ವಯದ ಉಪಕರಣವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ.

ದೇಸಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಪರ್ಯಾಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಪ್ರತಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇತ್ಯಾದಿ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಈಗ ಹಾಸುಹೊಕ್ಕಾಗಿವೆ. ದೇಸಿಯನ್ನು ಪಶ್ಚಿಮದ ಬಿಡುಗಡೆ ರೂಪಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನದ ಹಾಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ದೇಸಿಗೆ ಮರಳುವು ದೆಂದರೆ ಯಾವ ದೇಸಿ? ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಹತ್ತಿಯ ಕಾರ್ಖಾನೆಯ ಬದಲು ಚರಕವು ಪ್ರಸ್ತುತವೇ? ಜಾಗತಿಕ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ದೇಸಿಯು ಯಾವ ಹಾದಿಯನ್ನು ಹಿಡಿಯಬಹುದು.

ಇದರೊಂದಿಗೆ ವಿಸ್ಮೃತಿಯೆಂಬ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ತರಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ವಿಸ್ಮೃತಿಗೆ ಒಳಗಾಗಿದ್ದೇವೆ ಎನ್ನುವ ಭ್ರಮೆಯು ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ನಿಜ? ವಿಸ್ಮೃತಿಯನ್ನು ಪುನರ್ ಚರ್ಚೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಬೇಕು. ಚರಿತ್ರೆಯ ಗತಿ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಪಲ್ಲಟಗೊಳಿಸುವ ಈ ಕ್ರಮವು ಉದ್ದೇಶಿತವಾದುದು. ವಿಸ್ಮೃತಿಯು ಒಂದು ಆಕರ್ಷಕ ಪರಿಭಾಷೆ. ವಿಸ್ಮೃತಿಯ ಕುರಿತ ಈ ಆಕರ್ಷಕ ಪರಿಭಾಷೆಯು ನಮ್ಮ ಹಾದಿಯನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಬಲ್ಲದು. ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ, ಹೇಗೆ, ಯಾವ ರೀತಿ ವಿಸ್ಮೃತಿಗೆ ಒಳಗಾಗಿದ್ದೇವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಖಚಿತಪಡಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಿಸ್ಮೃತಿಗೆ ಒಳಗಾಗಿದ್ದೇವೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವ ವಿಮರ್ಶಕರು ಎದುರಿನ ಮುಖಾಮುಖಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಈಗ ಓದುಗ ಕೇಂದ್ರಿತ ಚರ್ಚೆಯು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬರುತ್ತಿದೆ. ಓದುಗರ ಮನಸ್ಸು ಒಂದು ಕೇಂದ್ರ. ಅದು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಕೇಂದ್ರಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದುದು. ಒಂದು ಕೃತಿಯ ಅರ್ಥವೆಂದರೆ ಅದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಲ್ಲ. ಅನಿರ್ದಿಷ್ಟ. ಈ ರೀತಿಯ ವಾಗ್ವಾದಗಳು ಓದುಗರನ್ನು ಭಿನ ಭಿನ್ನ ವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತದೆ. ಆ ಮೂಲಕ ಈ ವಾಗ್ವಾದ ಓದಿನ ಅರಾಜಕತೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ. ನೋಡಬೇಕು.



ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ : 1926-1950

ಒಂದು ಶತಮಾನವೆಂಬ ನೂರು ವರ್ಷಗಳ ಕಾಲಾವಧಿಯೆಂಬ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ನಾವು ಗಣನೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ ೧೯೨೫ ರಿಂದ ೧೯೫೦ ರ ಕಾಲಾವಧಿಯು ಕೇವಲ ಇಪ್ಪತ್ತೈದು ವರ್ಷಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ಒಂದು ಶತಮಾನದ ಕಾಲಾವಧಿಯನ್ನು ನಾವು ಚಕ್ರದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಶತಮಾನದ ರೇಖಾ ಚಿತ್ರವನ್ನು ಬಿಡಿಸಿದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾಲಚಕ್ರ ಅಥವಾ ಇತಿಹಾಸ ಚಕ್ರವೆಂದು ಸುರಳೀತವಾಗಿ ವಿವರಿಸಬಹುದು. ಲೋಹಿಯಾ ಚಿಂತನೆಯ ಇದನ್ನು ಈ ಇತಿಹಾಸ ಚಕ್ರದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಅದುವೇ ಈ ರೀತಿಯ ಒಂದು ಶತಮಾನದ ಕಾಲಕ್ರವಮನ್ನು ನಾವು ಲಂಬರೇಖೆಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯೋಣ. ಆಗ ಈ ೧೯೨೫ ರಿಂದ ೧೯೫೦ ರ ಕಾಲಾವಧಿ ಸರಳ ಲಂಬರೇಖೆಯ ಬುಡದಲ್ಲಿ ಈ ಕಾಲಾವಧಿಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಕಾಲಚಕ್ರದಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಿ ದರೆ ಮತ್ತೆ ಇದು ಮರಳಬಹುದು. ಅದುವೇ ಲಂಬರೇಖೆಯಲ್ಲಿ ಚಿಂತನಾಕ್ರಮವು ಮರಳುವುದಿಲ್ಲ.

ಆದರೆ ಬದಲಿಗೆ ೧೯೨೫ ರಿಂದ ೧೯೫೦ ರ ಕಾಲಾವಧಿಯ ವಿಕಾಸದಲ್ಲಿ ಅನಂತರ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮಗಳು ಹೆಗಲ ಮೇಲೆ ಕೂತಿರುತ್ತವೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಚರಿತ್ರೆ ಯೆನ್ನುವುದು ಎತ್ತಿನ ಗಾಡಿಯ ಗಾಲಿಯಂತಾಗಲಿ ಏಳೆಯ ಮಕ್ಕಳು ಎಳೆಯುವ ಲಂಬರೇಖೆಯಂತದಾಗಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವುದೆಂದರೆ ಅದನ್ನು ಇಟ್ಟಿಗೆಯ ಗೋಡೆಯ ಮಾದರಿಯೆಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸುವಂತಿಲ್ಲ.

ಕಳೆದ ಒಂದು ಶತಮಾನದ ಕಾಲಾವಧಿಯಲ್ಲಿ ೧೯೨೫ ರಿಂದ ೧೯೫೦ರ ವರೆಗಿನ ಕಾಲಾವಧಿಯು ತುಂಬಾ ಚಿಕ್ಕದು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ೧೯೦೦ ರಿಂದ ೨೦೦೦ ವರ್ಷದವರೆಗಿನ ಕಾಲಾವಧಿಯಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಬದಲಾವಣೆ ಗಳಾಗಿವೆ. ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಉಂಟಾದ ಬದಲಾವಣೆಯ ಮಾದರಿಯಲ್ಲೆ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ವಿಧಿ ವಿಧಾನಗಳಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಗಳಾಗಿವೆ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಭಾರತೀಯ ಪ್ರಜೆಗಳು ಕಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಚರಿತ್ರೆಯ ಭಾರತೀಯ ಪ್ರಜೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿದೆ. ೧೯೦೦ ದಶಕದ ಚರಿತ್ರೆಯು ೧೯೯೦ರ ದಶಕದ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲ. ಸುಲಲಿತವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಈ ರೀತಿಯ ವಾರ್ಷಿಕ ಗಣನೆಗಳು ನಮಗೆ ಕೇವಲ ಆಧಾರ ಮಾತ್ರ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕ್ರಿ.ಶ. ಮತ್ತು ಕ್ರಿಸ್ತ ಪೂರ್ವವೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ನೋಡಿ: ಇದು ನಮ್ಮದಲ್ಲ. ಕ್ರಿಸ್ತನನ್ನು ನಂಬಿದ ಜನ ಕ್ರಿಸ್ತನು ಹುಟ್ಟಿದ್ದಕ್ಕಿಂತ ಪೂರ್ವ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಸ್ತನು ಹುಟ್ಟಿದ ನಂತರವೆಂದು ಕಾಲವನ್ನು ವರ್ಗೀಕರಿಸಿದರು. ಈ ವರ್ಗೀಕರಣದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಸ್ತನು ಹುಟ್ಟಿದ್ದಕ್ಕಿಂತ ಪೂರ್ವದ ಕಾಲದ ಕಲ್ಪನೆಯು ಒಂದು ಎಂತಲೂ ಕ್ರಿಸ್ತನು ಹುಟ್ಟಿದ ನಂತರದ ಕಾಲ ಮತ್ತೊಂದು ಎಂತಲೂ ಕಲ್ಪನೆಯಿದೆ. ಇದರ ಮುಖೇನ ಕಾಲವೇ ಎರಡು ವರ್ಗೀಕರಣಕ್ಕೆ ತುತ್ತಾಯಿತು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಈ ಎರಡು ವರ್ಗೀಕರಣವನ್ನು ನಾವೀಗ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ವೈವಸ್ವತ ಮನ್ವಂತರ: ಕಲಿಯುಗ: ಪ್ರಥಮ ಪಾದದ ಕಲ್ಪನೆಯಾಗಲೀ ಜೇಷ್ಠ; ಆಷಾಢದ ಕಲ್ಪನೆಯಾಗಲೀ – ಇಲ್ಲವೇ ಹುಣ್ಣಿಮೆ ಮತ್ತು ಅಮಾವಾಸ್ಯೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯಾಗಲೀ ಈ ಎರಡು ವರ್ಗೀಕರಣದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ನಾವು ನಂಬಿದ ಚರಿತ್ರೆಯ ಸ್ವರೂಪವೇ ವಸಾಹತು ಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಬದಲಾಯಿತು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಕಾಲ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯನ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯು ಕಾಣಿಸಿತು. ನಮ್ಮ ಆಧುನಿಕ ಚಿಂತನೆ ಯಿಂದ ಕಾಲದ (ಚರಿತ್ರೆ) ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ವಿವರವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ನಾವು ೧೯೯೦ ರ ಅನಂತರ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅಷ್ಟೇ – ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಪೂರ್ವದ ಚರಿತ್ರೆ ಹಾಗೂ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ನಂತರದ ಎಂದು ವರ್ಗೀಕರಿಸುವಾಗಲೂ ನಮಗೆ ಸಮಸ್ಯೆಯಿದೆ. ಇದು ಇಸವಿಯೆಂಬ ಚರಿತ್ರೆಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಆದರೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯೆಂಬ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ೧೯೪೭ ರ ಪೂರ್ವ ಅಥವಾ

ಅನಂತರವೆಂಬ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಅನೇಕ ಉದಾಹರಣೆಯೊಂದಿಗೆ ವಿವರಿಸುವುದಾದರೆ – ಒಂದು ಹಳ್ಳಿಗೆ ಬಸ್ಸು ಬರುವುದು: ಒಂದು ಊರಿನಲ್ಲಿ ಶಾಲೆಯು ಶುರುವಾಗುವುದು. ಒಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಪುಸ್ತಕ ಓದಲು ಆಸಕ್ತಿಯುಂಟಾಗುವುದು: ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಇಸವಿ ದಿನಾಂಕಗಳಿಂದ ರೂಪಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಇವು ಯಾವುದನ್ನು ಹೀಗೆಂದು ನಾವು ಖಚಿತವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಇಸವಿಯೆಂಬುದು ಈ ಸಂಗತಿಗಳಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಒಂದು ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಕಟಣೆ ಗೊಂಡುದಕ್ಕೆ ಇಸವಿಯ ದಾಖಲೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆಯಾ ಪುಸ್ತಕವನ್ನು ಬರೆದ ಆಲೋಚನೆಯ ಕ್ರಮ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಇಸವಿಯ ದಾಖಲೆಯಿಲ್ಲ. ಬರವಣಿಗೆ ಬರುವುದಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲಿನ ಆಲೋಚನೆಯ ಕ್ರಮ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಇರುವ ಚರಿತ್ರೆಯು ಲಿಖಿತ ಹಾಗೂ ಅಧಿಕೃತ ಚರಿತ್ರೆಯ ಇಸವಿಯ ಪಟ್ಟಿಯೊಳಗೆ ಸೇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೇ ಬೇರೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಇದರ ಅರ್ಥ ಅದು ಚರಿತ್ರೆಗಿಂತ ಹೊರತಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೆಂದಲ್ಲ. ಆಲೋಚನೆಯ ಕ್ರಮವು ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗೂ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಪೂರ್ವದ ಚರಿತ್ರೆ ಹಾಗೂ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಾ ನಂತರದ ಚರಿತ್ರೆಯೆಂದು ಗುರುತಿಸುವಾಗ ೧೯೪೭ ರ ಆಗಸ್ಟ್ ೧೫ ಎಂಬ ಒಂದು ಇಸವಿ ನಮಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಬ್ರಿಟಿಷರಿಂದ ಭಾರತೀಯರಿಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು ವರ್ಗಾವಣೆಯಾದ ಕಾಲಘಟ್ಟವದು. ಅಧಿಕಾರವು ಈ ರಿತಿಯಲ್ಲಿ ಹಸ್ತಾಂತರವಾದುದು ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿತು. ಹೀಗೆ ಅಧಿಕಾರವು ವರ್ಗಾವಣೆ ಹೊಂದಿರುವುದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಆದರೆ ಭಾರತೀಯ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮವು ೧೯೪೭ ರ ಆಗಸ್ಟ್ ೧೫ ರ ಮಧ್ಯರಾತ್ರಿಯಿಂದ ಬದಲಾಯಿತು ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ವೇಳೆ ೧೯೪೭ ರ ಆಗಸ್ಟ್ ೧೫ ರ ರಾತ್ರಿಯಿಂದಲೇ ಭಾರತೀಯ ಬುದ್ಧಿ ಜೀವಿಗಳ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮವು ಬದಲಾಯಿತು ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಹೇಳಿದರೆ ನಮಗೆ ಅದು ಹಾಸ್ಯಾಸ್ಪದವಾದ ಹೇಳಿಕೆಯಂತೆಯೇ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿ ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಬಳಸಿದ್ದೇನೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಬುದ್ಧಿ ಜೀವಿಗಳು ಎಂಬ ಪದ ಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೆ ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯಿದೆ. ಮಾಮೂಲಿಯಾಗಿ ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದ ಶಿಕ್ಷಣದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿವಂತ ಮತ್ತು ದಡ್ಡ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಕೌಶಲ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದರು. ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಕಲಿಯುವಾಗ, ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ಯಾರು ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದರು. ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಕಲಿಯುವಾಗ, ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ಯಾರು ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದರೋ ಅವರನ್ನು ನಾವು ಬುದ್ಧಿವಂತರು ಎಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತಿದ್ದೆವು. ಆದರೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬ್ರಿಟಿಷ್

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಚರಿತ್ರೆಯು ಶುರುವಾದಾಗ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿ ಎಂದು ಗುರುತಿಸುವ ಕ್ರಮವು ಬದಲಾಯಿತು. ಅದಕ್ಕೆ ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಅರ್ಥ ಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳು ಬಂದವು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಚರಿತ್ರೆಯು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಶುರುವಾಗಿರುವುದಕ್ಕೂ – ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿ ಎಂಬ ಹಣೆಪಟ್ಟಿಯು ಬಂದಿರುವುದಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಇದು ದುಡಿಮೆ ಹಾಗೂ ಹೊಸ ಶಿಕ್ಷಣದ ಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳಾಗಿವೆ. ಶಿಕ್ಷಣದ ಕೇಂದ್ರಗಳ ಸ್ವರೂಪವು ಬದಲಾದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಹೊಸ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ರೂಪುಗೊಂಡ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿ ಎಂದು ಗುರುತಿಸುವ ರೀತಿಗಳು ಬದಲಾದವು. ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರಿಗೂ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳಿಗೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಉಂಟಾಯಿತು. ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರು ಮತ್ತು ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳ ನಡುವಣ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಈ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣಿಸತೊಡಗಿತು. ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಕೌಶಲ್ಯ, ದುಡಿಮೆಯಲ್ಲಿ ಮಗ್ನರಾಗಿದ್ದರೆ, ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟವು ಶುರು ಮಾಡಿದ ಹೊಸ ಚರಿತ್ರೆಯ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿ ವರ್ಗವು ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳಲ್ಲಿ ಬದುಕಲು ಶುರುಮಾಡಿತು. ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳ ಎದುರಿಗಿದ್ದ ಆಹ್ವಾನವು ಒಂದು ಬಗೆಯದ್ದಾಗಿದ್ದರೆ, ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರಿಗೆ ಇದು ಸಮಸ್ಯೆಯು ಪ್ರಾಯಶಃ ಬೇರೊಂದು ಬಗೆಯದಾಗಿತ್ತು. ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಓದು ಮತ್ತು ಬರವಣಿಗೆಯ ರೂಪಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಯೋಚಿಸ ತೊಡಗಿದರು. ಹೊಸ ಬಗೆಯ ಶಿಕ್ಷಣದಿಂದ ದೊರೆತ ಹೊಸ ಬಗೆಯ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮವು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಆಗ ತಾನೆ ತೆರೆದುಕೊಂಡಿದ್ದ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ಬ್ರಿಟಿಷರು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಶುರುಮಾಡಿದ್ದ ಶಿಕ್ಷಣವು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಅವರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಸ್ತರಣೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದ್ದರೂ, ಭಾರತೀಯ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿ ವರ್ಗವೂ ಈ ರೀತಿಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರೂಪಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದ ರೀತಿಗಳು ಬೇರೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರೂಪಗಳ ಹಿಮದಿರುವ ಒತ್ತಾಯಗಳ ಬಗೆಗೆ ; ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿದ ವಿಧಾನಗಳ ಬಗೆಗೆ ನಮಗೆ ದೊರೆಯುವ ವೈಚಾರಿಕ ಆಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರಹಗಳೂ ಒಂದು. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಒತ್ತಾಯಗಳ ಬಗೆಗಿನ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಬರಹವೂ ಒಂದಾಗಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಅದುವೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ವೈಚಾರಿಕ ನೆಲೆಗಟ್ಟಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟ ಮತ್ತು ಅದು ಪ್ರಚೋದಿಸಿದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರೂಪಗಳ ಬಗೆಗಿನ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೆ ಬಹು ಮುಖಗಳಿವೆ. ರಾಜಕೀಯ ಮುಖವು ನೇರವಾದ ರಾಜಕೀಯ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಳುವಳಿಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದರೆ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ರೂಪಗಳು ಬೇರೊಂದು ಮಾದರಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದವು. ರಾಜಕೀಯ

ಚಳುವಳಿಗಳ ಒಟ್ಟು ಉದ್ದೇಶ (೧೯೪೭ ರ ಮೊದಲು) ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಪಡೆಯುವುದೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ಅವು ಹಮ್ಮಿಕೊಂಡ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಬಗೆಯವು. ಆದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರೂಪಗಳ ಹುಡುಕಾಟಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಅದು ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ದೇವಿಯ ಆರಾಧನೆ; ಆದರ್ಶದ ಬಗೆಗಿನ ಹುಡುಕಾಟ; ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಭಾಷೆಯ ಅನನ್ಯತೆಯ ಬಗೆಗಿನ ಚಿಂತನೆ; ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆ; ಭಾರತೀಯ ಹಾಗೂ ಕರ್ನಾಟಕ ಗತವೈಭವದ ಹುಡುಕಾಟ ಇತ್ಯಾದಿ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಹೀಗಾಗಿ ೧೯೨೫ ರಿಂದ ೧೯೫೦ರ ವರೆಗಿನ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಕೆಲವು ಪ್ರಧಾನವಾದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದವು. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಈ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ಕೆಲಸಗಳಿಗೆ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮುಖ್ಯವಾದ ನೆಲೆಗಳಿವೆ. ಹೀಗೆಂದು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯೆನ್ನುವುದು ಈ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ರೂಪಿಸಿದ ಚಿಂತನಾಕ್ರಮಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ೧೯೨೫ ರಿಂದ ೧೯೫೦ ಎನ್ನುವ ಸೀಮಿತ ಕಾಲಘಟ್ಟವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂಕಟಗಳಿವೆ.

೧೮೫೭ ರಲ್ಲಿ ಶುರುವಾದ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮವು ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಭಾರತೀಯ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ಜ್ಞಾನಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವಂತೆ ಮಾಡಿತು. ಹೊಸ ಶಿಕ್ಷಣ ಮತ್ತು ಔದ್ಯಮೀಕರಣಗಳ ಮೂಲಕ ಜೀವನಕ್ರಮ ಬದಲಾದುದು ನಿಜ. ಈ ತಿರುವಿಗೆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಶಿಕ್ಷಣವೂ ಒಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಕಾರಣವಾದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ೧೮೫೭ ಮಹತ್ವದ ವರ್ಷ. ಏಕೆಂದರೆ ಆ ವರ್ಷ ಕಲ್ಕತ್ತ, ಮುಂಬೈ, ಮದ್ರಾಸು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯಗಳು ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂದು ದೇಶೀಯ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮವು ನಿರ್ಣಾಯಕವಾಗಿ ಸೋಲನ್ನು ಒಪ್ಪುವಂತಾಯಿತು. ಐಹಿಕದ ಒತ್ತು, ವೈಯಕ್ತಿಕ ವಿಚಾರ ಸರಣಿ, ಸಣ್ಣ ವಿವರಗಳನ್ನು ಉಪೇಕ್ಷಿಸದ ವಿಶಿಷ್ಟ ವಾಸ್ತವಿಕ ನಿರೂಪಣೆ, ಶಿಕ್ಷಣ, ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗ, ಇವು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಶಿಕ್ಷಣದ ಫಲವಾಗಿ ಬಂದವು ಎಂದು ಡಾ. ಬಿ. ದಾಮೋದರರಾವ್ ಅವರು ಸರಿಯಾಗಿಯೇ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ (ವಿವೇಕ ರೈ. ಬಿ.ಎ. (ಸಂ.) ೧೯೮೭, ಪು. ೮೨). ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಕೂಡಾ ಈ ರೀತಿಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಹೊಸದಾಗಿ ಶುರುವಾದ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಅದು ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಂಡ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಲ್ಲೂ ಈ ರೀತಿಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸೂಚನೆಗಳಿವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯೆಂಬ ಪ್ರಕಾರವು ೧೯೨೫ ಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದೆಯೆಂಬುದು ನಿಜವಾದೂ ೧೯೨೫ ರಿಂದ ೧೯೫೦ ರ ಕಾಲಘಟ್ಟವು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಹತ್ವದ ಕಾಲಘಟ್ಟವಾಗಿದೆ.

ಕನ್ನಡದ ನವೋದಯ ಕಾಲದ ಪ್ರಮುಖ ವಿಮರ್ಶಕರ ಕೃತಿಗಳು ಈ

ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಬಂದವು. ಮತ್ತು ೧೯೨೫ ರಿಂದ ೧೯೫೦ ರ ವರೆಗಿನ ವಿಮರ್ಶಾ ಕೃತಿಗಳು ಮಹತ್ವದ ವಾಗ್ವಾದಗಳನ್ನು ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಂಡವು. ಅಧ್ಯಯನದ ಅನುಕೂಲ ಕ್ಕಾಗಿ ಮೊದಲಿಗೆ ಈ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಮುಖ್ಯ ವಿಮರ್ಶಾ ಸಂಕಲನವನ್ನು ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಮಾಸ್ತಿಯವರ, 'ಸಾಹಿತ್ಯ – ಒಂದು ಉಪನ್ಯಾಸ' ೧೯೨೪ ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಯಿತು. ಎರಡನೆಯ ಮುದ್ರಣ ಕಂಡಿರುವುದು ೧೯೪೫ ರಲ್ಲಿ. ಇದರಲ್ಲಿ ಮಾಸ್ತಿಯವರು ವಿವರಿಸುವುದು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಎಲ್ಲಾ ಅಂಗಗಳನ್ನು. ಮಾಸ್ತಿ ಯವರು ಬರಹಗಾರ ಮತ್ತು ಸಮಾಜಕ್ಕಿರುವ ಸಂಬಂಧದ ನಿರ್ವಚನ ಮಾಡಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಉತ್ತಮ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ರಚಿಸುವುದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕನಾಗುವದು ಕವಿ ಒಬ್ಬನ ಕೆಲಸ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ ; ಅವನ ಜನಾಂಗದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಸಾಧ್ಯವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವ ಬುದ್ಧಿಯ ಚಟುವಟಿಕೆ ಇರಬೇಕು. ಕವಿಯ ಆವೇಶವು ಅವನ ಬುದ್ಧಿ ರಾಗಗಳನ್ನು ಸರಿಸುವುದು ; ಅವನ ಬುದ್ಧಿ ರಾಗಗಳು ಜನಾಂಗದ ಬುದ್ಧಿ ರಾಗಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಇರುವವು. ಜನಾಂಗ ತನ್ನ ಕಲ್ಪನಾ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ವೃದ್ಧಿಗೊಳಿಸಿ ಕೊಂಡ ಹಾಗೆಲ್ಲಾ ಅದು ಜನಗಳಲ್ಲಿ ಕವನಕ್ಕೂ ಉತ್ತಮ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಬರೆಯು ವುದಕ್ಕೂ ದಾರಿಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಮಾಸ್ತಿಯವರ (೧೯೭೨, ಪು. ೭) ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಬರಹಗಾರ ಹಾಗೂ ಬರಹಗಾರ ಮತ್ತು ಸಮಾಜ ನಡುವಣ ಅಂತರ್ ಸಂಬಂಧ ಚರ್ಚೆಯಿದೆ.

ಮಾಸ್ತಿಯವರ ವಿಮರ್ಶೆ ಎನ್ನುವ ಕೃತಿಯು ಮೊದಲ ಮುದ್ರಣ ಕಂಡಿರು ವುದು ೧೯೨೬ ರಲ್ಲಿ. ಮೂರನೆಯ ಮುದ್ರಣವು ೧೯೫೪ ರಲ್ಲಿ ಕಂಡಿತು. ಮೊದಲನೆಯ ಮುದ್ರಣದ ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಹೇಳಿರುವ ಮಾತೊಂದು ಗಮನಾರ್ಹ; "ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲೀಷನ್ನು ಕಲಿತು ಕನ್ನಡವನ್ನು ನೋಡುವವರು ಹೊಸದರಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲೀಷಿನ ಉತ್ತಮ ಕೃತಿಗಳಿಗೆ ಸಮಾನವಾದ ಕೃತಿಗಳು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬರದೇ ಇದ್ದರೆ ಬಹಳ ಅಸಮಾಧಾನ ಪಡುವೆವು. ಆದರೆ ಹೀಗೆ ಮಾಪನ ಮಾಡುವಲ್ಲಿ ಯಾವ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಾಗಲೀ, ಬಹು ಜನರು ಬರೆದು ಬರಹದ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಏರ್ಪಟ್ಟ ಮೇಲೆ ಉತ್ತಮ ಕಾವ್ಯ ಬಂದೀತಲ್ಲದೆ ಒಮ್ಮೆಗೆ ಬರಲಾರದು ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಮರೆತಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂಬತ್ತು ವರ್ಷದ ಹಿಂದೆ ಸತೀ ಹಿತೈಷಿಣಿ ಗ್ರಂಥ ಮಾಲೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡುವಲ್ಲಿ ಈ ಭಾವಕ್ಕೆ ನಾನು ಸಾಕಾದಷ್ಟು ಗಮನ ಕೊಡಲಿಲ್ಲ". ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಈ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳು ಬಹಳ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ, ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಕಲಿತು ಕನ್ನಡವನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮದ ಬಗೆಗೆ ಮಾಸ್ತಿಯವರಿಗೆ ಅಸಮಾಧಾನವೇನೋ ಇಲ್ಲ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಅವರ ಹಿಂದಿರುವ ಆಶಯವು ಉಚ್ಚವಾದುದು. ಎರಡನೆಯ

ದಾಗಿ, ಉತ್ತಮ ಕಾವ್ಯವು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಬರಹದ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಮೇಲೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಬರಹದ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಉತ್ತಮ ಕಾವ್ಯ ಎಂಬುದನ್ನು ಇಂಗ್ಲೀಷಿನ ಕಾವ್ಯ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಉತ್ತಮ ಕಾವ್ಯ ಒಮ್ಮೆಗೆ ಬರಲಾರದು ಎನ್ನುವುದು ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ವಾಗಿದೆ. ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಈ ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಮಾಪನ ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ವಿಮರ್ಶೆಯ ಗುಣಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಹೇಳಿರುವುದೂ ಗಮನಾರ್ಹ. ಮಾಸ್ತಿಯವರ ವಿಮರ್ಶೆ ಎಂಬ ಸಂಕಲಿತ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶೆ: ೧ ೧೯೨೬ ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದರೆ, ವಿಮರ್ಶೆ: ೨ ೧೯೨೬ ರಲ್ಲಿ, ವಿಮರ್ಶೆ: ೩ ೧೯೩೩ ರಲ್ಲಿ, ವಿಮರ್ಶೆ: ೨ ೧೯೪೪ ರಲ್ಲಿ (೨ನೇ ಮುದ್ರಣ) ಪ್ರಕಟವಾದವು. ಇದರಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶೆ ೧ ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಕಾರ್ಯ ಲೇಖನವು ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಬಗೆಗಿನ ಚಿಂತನಾ ಕ್ರಮವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತು ಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಮಾಸ್ತಿಯವರು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ ಪ್ರಮುಖ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಆ ಹೊತ್ತಿಗೆ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ನಿಲುವುಗಳು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ೧೯೨೫ರ ಅನಂತರದ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪರಿಕರದ ಬಗೆಗೆ ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡ ಎಚ್ಚರದ ಸೂಚನೆಯೂ ಹೌದು. ಮಾಸ್ತಿ ಯವರ ಕಾವ್ಯದ ಮೂಲ ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮೂಲಕ್ಕೆ ಅಂಥ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೇನೂ ಇಲ್ಲ (೧೯೪೫: ಪು. ೫). ಕಾವ್ಯ ಬೇರೆ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಬೇರೆ ಯೆಂಬ ವರ್ಗೀಕರಣದ ನಿಲುವುಗಳು ಮಾಸ್ತಿಯವರ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿಲ್ಲ. ವಿಮರ್ಶೆ ಯಿಲ್ಲದೆ ಕಾವ್ಯ ರಚನೆಯೇ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಮಾಸ್ತಿಯವರದ್ದು (ಅದೇ ಪು. ೭). ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಬಗೆಗೆ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವ ಪ್ರಮುಖ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳೆಂದರೆ – ಅದು ಕಾವ್ಯದ ಬಗೆಗೆ ಪೂರ್ಣವಾದ ಕಾಳಜಿ ಯನ್ನು ಹೊಂದಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು. ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣ ಸಹಾನುಭೂತಿ ಎನ್ನುವ ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಕವಿಯ ಮೂಲಭಾವ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯದ ಭಾವದ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧದ ವಿವೇಚನೆಯು ಅತ್ಯಗತ್ಯವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕವಿಯ ಮೂಲ ಭಾವದ ಗ್ರಹಿಕೆ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯದ ಭಾವದ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಸಂಬಂಧಗಳು ಅಮುಖ್ಯ ವಾಗುತ್ತವೆ. ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಯಾವುದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯ ನೀಡಿದ್ದಾರೋ ಅದು ಅನಂತರದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕನ್ನಡದ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಕಾವ್ಯದ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಕವಿಯ ಮೂಲಭಾವದ ಗ್ರಹಿಕೆಯು ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಮರ್ಥನೀಯ? ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಇದು ಅಗತ್ಯವೇ?– ಇದು ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ.

ಈ ರೀತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಮಾಸ್ತಿಯವರ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು

ಓದುವಾಗ ಏಳುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯ ಸೃಜಲಶೀಲ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಸೃಜನಶೀಲವಲ್ಲ ಎಂಬ ಅಪಕಲ್ಪನೆಯು ಅವರ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದೇ ಗಮನಾರ್ಹ. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಜನಾಂಗದ ಅಭಿರುಚಿಯನ್ನು ತಿದ್ದುತ್ತದೆಯೆಂಬ ಮಾಸ್ತಿಯವರ ವಾದವೂ ಕೂಡಾ ಗಮನಾರ್ಹ (ಅದೇ ಪು. ೨೧). ಕವಿಗಿಂತಲೂ ವಿಮರ್ಶಕನು ತನ್ನ ಶಕ್ತಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕವಾದ ಯೋಜನೆಯುಳ್ಳವನಾಗಿರಬೇಕು; ತಾನು ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯೇ ತಾನು ಮಾಡುವುದು ಸರಿಯೇ ಎಂದು ಪರಾಮರ್ಶನವುಳ್ಳವನಾಗಿರಬೇಕು ಎಂಬುವುದೇ ಇದರಿಂದ ತಿಳಿಯಬೇಕಾದುದು (ಪು. ೨೩). ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಈ ರೀತಿಯ ಚಿಂತನಾ ಕ್ರಮವು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಯೋಚಿಸುವ ಹಾಗೆಯೇ ಅದು ತಳೆಯುವ ನಿಲುವನ್ನು ಆ ಹೊತ್ತಿನ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಹಿಂದಿರುವ ಮುಖ್ಯ ಪರಿಕರವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ತಿಳಿದುಬರುವ ಪ್ರಮುಖ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಕ್ರೋಢಿಕರಿಸಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳಬಹುದು.

೧. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಜನರ ಅಭಿರುಚಿಯನ್ನು ತಿದ್ದುವ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯಿದೆ.
೨. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಕವಿಯ ಭಾವದ ಬಗೆಗಿನ ಹಾಗೂ ಕಾವ್ಯದ ಭಾವದ ಬಗೆಗಿನ ತಿಳುವಳಿಕೆಯೂ ಅಗತ್ಯ.
೩. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯೆಂದರೆ – ಅದು ವಿವೇಚನಾ ಪೂರ್ಣವಾದ ಕೆಲಸ.
೪. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಆತ್ಮ ಜ್ಞಾನವಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಇರುತ್ತದೆ.
೫. ಜೀವವುಳ್ಳ ಜನಾಂಗದಲ್ಲಿ ಜೀವವುಳ್ಳ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಅಭಿರುಚಿ ಶುರುವಾಗಬೇಕು.
೬. ಜೀವನಕ್ಕೆ ಕಾವ್ಯವು ಏನನ್ನು ಮಾಡುವುದೋ ಅದೇ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ವಿಮರ್ಶೆಯೂ ಮಾಡುವುದು. ಇಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶೆಯ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮಾಸ್ತಿ ಹೇಳಿರುವ ಕ್ರಮ ಗಮನಾರ್ಹ.

ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಈ ರೀತಿಯ ಗ್ರಹಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯದ ಪ್ರಭುತ್ವವೆಂಬ ಚಿಂತನಾಕ್ರಮದ ಭಾವನೆಯಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಹಾಗೂ ಜನಜೀವನವೆಂಬ ಚೌಕಟ್ಟುಗಳ ನಡುವಣ ಅಂತರ್ಗತ ಸಂಬಂಧವು ಮಾಸ್ತಿಯವರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಕವಿ, ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಓದುಗರು ಇವರ ಸಮನ್ವಯವು ಸಾಧಿತವಾಗಬೇಕೆನ್ನುವುದೇ ಮಾಸ್ತಿಯವರ ನಿಲುವಾಗಿದೆ. ಜೀವನವು ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ರೂಢಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ವಿವರ. ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಈ ನಿಲುವುಗಳಲ್ಲಿ ನಿಸ್ಸಂದೇಹವಾಗಿ ಆ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ನವೋದಯದ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳೇ ಇವೆ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರು ಅವರ ಅಭಿರುಚಿಯನ್ನು ತಿದ್ದುವ ಕೆಲಸ –

ಈ ರೀತಿಯ ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನೇ ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು. ಮಾಸ್ತಿಯವರು 'ಸತಿ ಹಿತೈಷಿಣೀ ಗ್ರಂಥಮಾಲೆ'ಯ ಕುರಿತು ಬರೆದಿರುವಲ್ಲಿ ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅಭಿರುಚಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೇ ಇವೆ. ಅಂದರೆ ಮಾಸ್ತಿಯವರು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮುಕ್ತವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮಾಸ್ತಿಯರ್ವರ ಬರವಣಿಗೆಯ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯೂ ಕೂಡಾ ದೊಡ್ಡದೇ. ಅವರು ತಮಿಳು ವೈಷ್ಣವ ಪ್ರಬಂಧಗಳ ಬಗೆಗೆ ನಿರರ್ಗಳವಾಗಿ ಬರೆದ ಹಾಗೆಯೇ ಗಯಟೆ ಕವಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆಯಬಲ್ಲವರು. ಮತ್ತು ಅದೇ ರೀತಿ ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನ ಲಾವಣಿ ಸಾಂಗತ್ಯಗಳ ಕುರಿತೂ ಬರೆಯಬಲ್ಲವರು. ಈ ರೀತಿಯ ಮುಕ್ತವಾದ ಗ್ರಹಿಕೆ ಮತ್ತು ಚಿಂತನಾ ಕ್ರಮವು ಆ ಹೊತ್ತಿನ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ತುರ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಎನ್ನುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಉದಾರವಾದಿ ಮಾನವತಾವಾದದ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮವು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿದಿರುವ ಮೌಲ್ಯಗಳ ನೆರಳು ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಬರವಣಿಗೆಯ ಮೇಲೂ ಬಿದ್ದಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಈ ರೀತಿಯ ಉದಾರವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮವು ಭಾರತೀಯ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವವೇ ಕಾರಣ. ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನ ವೈಷ್ಣವ ಪ್ರಬಂಧಗಳು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವ ಮುಖಾಂತರ ಮಾಸ್ತಿಯವರು ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಆಯ್ಕೆಗಳನ್ನು ಇಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಅನೇಕ ಆಯ್ಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದ ಮುಕ್ಯ ಚಿಂತನಾ ಪ್ರವಾಹವೊಂದರ ಸೂಚನೆಯೂ ಇದೆ. ಆಯ್ಕೆ ಮತ್ತು ಅಭಿರುಚಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಬಹಳಷ್ಟು ವಾಗ್ವಾದವನ್ನು ಬಯಸುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೂ ಆಗಿವೆ. ಓದು ಮತ್ತು ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಈ ರೀತಿಯ ಆಯ್ಕೆಗಳನ್ನು ಇಡುವುದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿವೆ. ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿ ಕೇಂದ್ರಿತ - ಭಾವ ನಿಷ್ಠ - ಉದಾರವಾದಿ ಚಿಂತನೆಗಳಿವೆ. ಅಭಿರುಚಿಯನ್ನು ತಿದ್ದಬೇಕು ಎಂದು ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಹೇಳುವಲ್ಲಿ ಮಾಸ್ತಿಯವರು ವಿಮರ್ಶಕನಿಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಹೊರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಅಭಿರುಚಿಯನ್ನು ತಿದ್ದುವುದು ಮತ್ತು ಲೇಖಕನಿಗೆ ಇರುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಸಂವಾದಿಯಾದ ಪದಗಳಾಗಿವೆ. ಅಭಿರುಚಿಯನ್ನು ತಿದ್ದಬೇಕೆಂದು ಬಯಸುವ ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಈ ಚಿಂತನಾ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯದ ಯಜಮಾನಿಕೆ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಯಜಮಾನಿಕೆ ಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿರುವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ವಿಚಾರವೇ ಆಗಿದೆ. ಇಂಗ್ಲೀಷಿನಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶೆಯೆಂಬ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರವೂ ಮೊದಮೊದಲಿಗೆ ಇದೇ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಿತ್ತು. ಹಾಗೆಯೇ ಇಂಗ್ಲೀಷಿನಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ರಿವ್ಯೂ ಪ್ರಕಾರವು ಒಂದು ಪ್ರಕಟಿತ ಕೃತಿಯ ಒಳ್ಳೆಯ ಮತ್ತು ಕೆಟ್ಟ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸು ವಾಗಿನ ಹಿನ್ನೆಲೆಯೂ ಇದುವೇ ಆಗಿತ್ತು. ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಒಂದು ಕೃತಿಯ ಸ್ಥಾನಮಾನವೇನು ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ವಿಮರ್ಶಕನ ಆಯ್ಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ

ವಿಚಾರ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಾಸ್ತಿಯವರ ನಿಲುವುಗಳು ಅವರ ಆಯ್ಕೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಅವರ ವಿಮರ್ಶಾ ಬರಹಗಳ ಆಯ್ಕೆಯು ಒಂದೆಡೆಯಿಂದ ಗಯಟೆ, ಹಾಫೀಸ್ ಮುಂತಾದವರನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ, ಇನ್ನೊಂದೆಡೆಯಿಂದ ಕನ್ನಡದ ಮತ್ತು ತಮಿಳು ಭಾಷೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಬರವಣಿಗೆಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ಆಯ್ಕೆಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿತವಾಗಿವೆ. ಈ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ೧೯೨೫ರ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಒಂದು ವರ್ಗದ ಅಭಿರುಚಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿವೆ. ಮಾಸ್ತಿಯವರು ನ್ಯಾಯವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಕಾವ್ಯ ಧರಿಸಬಹುದಾದ ರೂಪಗಳಿಗೆ ಮೊದಲು ಕೊನೆಯಿಲ್ಲ ; ಯಾವ ರೂಪವನ್ನು ಅದು ಧರಿಸಿದರೂ ಅದು ರಸವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದರೆ ಉತ್ತಮ ಕಾವ್ಯ (ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನ ಲಾವಣಿ ಸಾಂಗತ್ಯಗಳು) ಎಂದು ಹೇಳುವ ಮಾಸ್ತಿಯವರ ನಿಲುವಿನಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ಅಭಿರುಚಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿವೆಯೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶೆ (೧೯೩೭) ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಶೋಧನೆ (೧೯೪೦) ವಿಚಾರಮಂಜರಿ (೧೯೪೫) ಕೃತಿಗಳು ೧೯೨೫ ರಿಂದ ೧೯೫೦ ರ ಒಳಗಣ ಕಾಲಾವಧಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದವು. ೧೨-೧೨-೧೯೪೩ ರಲ್ಲಿ ಶಿವಮೊಗ್ಗ ೨೭ನೇ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಮ್ಮೇಳನದ ಅಧ್ಯಕ್ಷ ಭಾಷಣ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿರಾಟ ಸ್ವರೂಪ ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಯಿತು. ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗೆಗಿನ ಚಿಂತನಾ ಕ್ರಮವು ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿರಾಟ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಪ್ರಬಲವಾದ ಅಂಶಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದರೇನು? ಎಂಬುದರ ಕಡೆಗೆ ಗಮನಹರಿಸಿವೆ. ಇದೊಂದು ಕುತೂಹಲದಾಯಕ ಸಂಗತಿ. ಆ ಹೊತ್ತಿನ ಬಹುತೇಕ ಲೇಖಕರು ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದರೇನು? ಎನ್ನುವ ವಿಷಯದ ಮೇಲೆ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದರು. ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದರೇನು ಎನ್ನುವ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಅನಂತರ ಅಂದರೆ ೧೯೫೦ರ ಅನಂತರ ಅಷ್ಟು ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಲಿಲ್ಲ. ಕರ್ನಾಟಕ ಏಕೀಕರಣ ನಾಡು – ನುಡಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿಚಾರ ಸಾಹಿತ್ಯದಿಂದ ಆಗಬೇಕಾದ ಕೆಲಸ ಮುಂತಾದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಆ ಹೊತ್ತಿನ ಬರಹಗಾರರ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ ಕಾಳಜಿಗಳಾಗಿದ್ದವು. ಬದಲಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಲೇಖಕರು ತಮ್ಮ ಕೆಲಸ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಪುನರ್ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವ ಅಗತ್ಯಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಲೇಖಕರು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಧದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಒಂದೇ ನಿಲುವು ಎನ್ನುವುದು ಆ ಹೊತ್ತಿನ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬೇಂದ್ರೆಯವರ 'ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿರಾಟ ಸ್ವರೂಪ' ಲೇಖನವು ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದರೇನು? ಎಂಬ ಮೂಲಭೂತ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಬಗೆಗಿನ ಅವರ ಉತ್ತರವನ್ನು ದಾಖಲುಪಡಿಸುತ್ತದೆ.

ಪ್ರಾಣಿಗಳಂತೆ ಬದುಕಬೇಡಿರಿ, ಜೀವಿಗಳಂತೆ ಬಾಳಿರಿ. ಪ್ರಾಣ ಹಿಂಡಿ ಜೀವ ತಿನ್ನಬೇಡಿರಿ, ಜೀವಕ್ಕೆ ಜೀವ ಕೊಟ್ಟು ಜೀವಿಸಿರಿ ಇದು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಧ್ವನಿ (ವಾಮನ ಬೇಂದ್ರೆ (ಸಂ) ೧೯೭೪, ಪು. ೧೫). ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ಬಹಳ ಆಕರ್ಷಕವಾಗಿ ಹೇಳುವ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಕೂಡಾ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜೀವಿ, ಬುದ್ಧಿಜೀವಿ ಎನ್ನುವ ವರ್ಗೀಕರಣ ಇರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ.

ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ಪ್ರಕಾರ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಯಾರ ಆಳೂ ಅಲ್ಲ (ಪು. ೧೦೧) ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಅವರು ಹೇಳುವುದು ಹೀಗೆ: ಹಾಗೆ ಮಾಡುವುದು ಜನಜೀವನಕ್ಕೆ ಹಿತವಲ್ಲ: ಮತಕ್ಕೆ ಮಣಿಯಬಾರದು: ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೆ ಹಣಿಯಬಾರದು; ಹೊಸ ನಾಗರಿಕತೆ, ಜಡವಾದ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಗೆ ದಣಿಯಬಾರದು (ಅದೇ ಪು. ೧೦-೧೧) ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದರೆ ಅದರೊಳಗಡೆಗೆ ವಿದ್ರೋಹಾತ್ಮಕ ಪರಿಕರವಿದೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಂಥ ಸಾಹಿತ್ಯ ಬೇಕು, ಅಂಥ ಸಾಹಿತ್ಯ ಬೇಡ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ವಿಮರ್ಶೆಯ ವಿವೇಕವಲ್ಲದೆ ಕೃತಿಗೆ ಆಜ್ಞೆಯಲ್ಲ ಎಂದು ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ಹೇಳುವುದು (ಅದೇ ಪು. ೧೧). ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಕೆಲಸವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ವಿಮರ್ಶೆಯ ವಿವೇಕದ ಬಗೆಗೆ ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುವ ನಿಲವಿನ ಹಾಗೆಯೇ ವಿಮರ್ಶಕನ ನೈತಿಕ ನಿಲುವಿಗೂ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ.

ಬೇಂದ್ರೆಯವರ 'ವಿಚಾರಮಂಜರಿ' ಕೃತಿಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ 'ಕೃತಿಗಳ ಚರ್ಚೆ' ಇದೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಬೇಂದ್ರೆಯವರು 'ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಗೀತೆಗಳು' ಮತ್ತು ಕತೆಗಾರ ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಒಲವುಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದೇ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮತ್ತು ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಕುರಿತು ಚರ್ಚೆಗಳಿವೆ. ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಹಾಗೂ ರೀತಿಯನ್ನು ಕಾವ್ಯದ ಚರ್ಚೆಗೆ ಬಳಸಿ ಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಹೇಳುವ ಮಾತುಗಳು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ರಾಜ್ಯ ಕ್ರಾಂತಿ, ಧರ್ಮ ಕ್ರಾಂತಿ, ಜೀವನ ಕ್ರಾಂತಿಗಳು ಆಧಾರದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ರೀತಿಯು ಮೈದೋರಲೇಬೇಕು (ಬೇಂದ್ರೆ, ದ.ರಾ., ೧೯೪೫, ಪು. ೧೦೪). ಕಾವ್ಯದ ರೀತಿಯು ಬದಲಾಗುವಲ್ಲಿ ನಿರ್ಣಾಯಕ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುವ ರಾಜ್ಯ, ಧರ್ಮ, ಜೀವನ – ಇವುಗಳ ಕುರಿತು ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ಮಾತುಗಳು ತೀರಾ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುವ ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲಿಲ್ಲ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮತ್ತು ರೀತಿ ಎನ್ನುವ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ಕಾವ್ಯದ ರಚನಾಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಬೇಂದ್ರೆ ಯವರು ಕಾವ್ಯದ ರಚನಾ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ಇವುಗಳ ಅಂತರ್‌ಸಂಬಂಧದ ಕುರಿತು ವಿವರಿಸುವಾಗ ತೀರಾ ಸಂಪ್ರದಾಯಸ್ಥರಂತೆ ಅಥವಾ ತೀರಾ ಆಧುನಿಕವಾದಿಗಳಂತೆ ಮಾತಾಡುವುದಿಲ್ಲ.

ಬದಲಾದ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಇವೆರಡರ ನಡುವಣ ವಾಗ್ವಾದಗಳನ್ನು ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ಗಮನಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ಈ ತಾತ್ವಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆಯಿಂದಲೇ ಶ್ರೀಯವರ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಗೀತೆಗಳು ಕೃತಿ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಕತೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳುವಾಗ ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ಹೇಳಿರುವ ಮಾತು ಗಮನಾರ್ಹ. ಎಲ್ಲ ಕಲಾಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಲೆಯೊಂದು ಪಾಲು, ಜಗದ ವಿಜ್ಞಾನ ಇನ್ನೊಂದು ಪಾಲು. ಕೃತಿ ದ್ರವ್ಯವಾದ ವಸ್ತು ಒಂದು ಪಾಲು, ಪ್ರತಿಭಾಶಕ್ತಿ ಒಂದು ಪಾಲು. ಈ ನಾಲ್ಕು ಬಿಟ್ಟು ಐದನೇಯದಿದ್ದರೆ ಅದು ದೈವ (ಅದೇ ಪು. ೧೨೧) ಅಂಶಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಭದ್ರವಾದ ತಳಹದಿಯೆಂದು ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಕುವೆಂಪು ಅವರ 'ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಚಾರ' (೧೯೪೪) ಲೇಖನಗಳ ಸಂಗ್ರಹದಲ್ಲಿ ನೇರವಾಗಿ ಕೃತಿಕೇಂದ್ರಿತವಾದ ವಿಚಾರಗಳು ಇಲ್ಲವಾದರೂ ಕುವೆಂಪು, ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗೆಗೆ ತಳೆದ ನಿಲುವುಗಳು ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿವೆ. ಈ ಸಂಕಲನದ ಆರು ಲೇಖನದ ಹೊರ ತಾಗಿ (ದೇಶ ಸೇವೆಗೆ ಬನ್ನಿ) ಉಳಿದ ಲೇಖನಗಳ ಅಂತಿಮ ತಾತ್ವಿಕ ಸ್ವರೂಪ ವಿರುವುದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನಡುವಣ ಅಂತರ್ ಸಂಬಂಧದ ಚರ್ಚೆ ಯಲ್ಲಿ. ಕುವೆಂಪು ಅವರು ಆ ಹೊತ್ತಿನ ಹೊಸದು ಮತ್ತು ಹಳೆಯದರ ನಡುವಣ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಮನಗಂಡಿದ್ದಾರೆ ಮತ್ತು ಈ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಚಾರ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿನ 'ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿ ಕವಿಗಳಲ್ಲಿ' ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಕುವೆಂಪು ಅವರು ಹೇಳುವ ಒಂದೆರಡು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದು. 'ಹೊಸತೆಂದರೇನು? ಹಳೆಯದರ ನಿಷೇಧವಲ್ಲ. ಹಳತಲ್ಲದ ಸಂಪೂರ್ಣವಾದ ಹೊಸತು ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾದರೂ ಉಂಟೆ'? (೧೯೭೨, ಪು. ೬) 'ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೆಂದರೆ ಸ್ವೇಚ್ಛಾಚಾರವಲ್ಲ. ಹೊಸ ಛಂದಸ್ಸು ಎಂದರೆ ನಿಯಮ ವಿರುದ್ಧವಾದ ನುಡಿಗಳ ದಾಂಧಲೆಯಲ್ಲ' (ಅದೇ ಪು.೭). ಕುವೆಂಪು ಅವರ ರೀತಿಯ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡು ಮುಖ್ಯ ಅಂಶ ಗಳಿವೆ. ಒಂದನೆಯದಾಗಿ, ಹೊಸದರ ಬಗೆಗಿನ ಸಮರ್ಥನೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ಹೊಸತು ಎನ್ನುವುದು ಹಳೆಯದರ ಸಂಪೂರ್ಣ ನಿರಾಕರಣೆಯಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಬ್ರಿಟಿಶ್ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಬಗೆಗಿನ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲೂ ಈ ರೀತಿಯ ಮುಖ್ಯ ಅಂಶಗಳೇ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿವೆಯೆನ್ನುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಅದೇ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕುವೆಂಪು ಅವರು ಕವಿಗಳಿಗೆ ಇರಬೇಕಾದ ರಾಜಕೀಯ ಬದ್ಧತೆ ಯ ಕುರಿತೂ ಮಾತಾಡುತ್ತಾರೆ. ದೇಶದ ದಾಸ್ಯವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ, ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ ಸ್ಥಾಪನೆ ಮಾಡುವ ಕಾರ್ಯಭಾರದಲ್ಲಿ ಕವಿಗಳು ತಟಸ್ಥರಾಗಿರುವದು ಉಚಿತವಲ್ಲ (ಅದೇ ಪು. ೧೩). ಇದು ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಸ್ಪಷ್ಟ ನಿಲುವು. ಕುವೆಂಪು ಅವರಿಗೆ ಪಶ್ಚಿಮದ ಬಗೆಗೆ

ಅಸಹನೆಯಿಲ್ಲ. ಕನ್ನಡ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ನಿಲವುಗಳ ಬಗೆಗೆ ಅಪರಿಮಿತವಾದ ಅಂಥ ಅಭಿಮಾನವೂ ಇಲ್ಲ.

ಅಲಂಕಾರದ ಮುಚ್ಚುಮರೆಯನ್ನು ಬಿಚ್ಚಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂದರ್ಭದಿಂದ ಕನ್ನಡ ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಹೊಸ ರೂಪಗಳು ಹೊರ ಹೊಮ್ಮಿವೆ. (ಅದೇ ಪು. ೧೯). ಇಡೀ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪಗಳ ಬಗೆಗೆ ಕುವೆಂಪು ಬಲವಾಗಿ ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಸಮರ್ಥನೆಯು ಬಹುಶಃ ಆ ಕಾಲದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯಾಗಿತ್ತು. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತಿದ್ದ ಹೊಸ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ರೂಪಗಳ ಬಗೆಗೆ ಸಮರ್ಥನೆಯು ಸಹಜವಾಗಿತ್ತು. ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಈ ರೀತಿಯ ಧೋರಣೆಯು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮುಖ್ಯವಾದುದು ಮತ್ತು ಚರ್ಚಾರ್ಹವಾದುದು. ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಬರಹಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿರುವ ದೃಷ್ಟಿಯು ಆ ಹೊತ್ತಿನ ಬರಹಗಾರರ ತಾತ್ವಿಕ ಗಮನವು ಯಾವುದರ ಕಡೆಗಿತ್ತು ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಕುವೆಂಪು ಅವರಿಗೆ ಹಳಗನ್ನಡ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಓದುವುದು, ಸಂಪಾದಿಸುವುದು, ಮುಂತಾದ ಅಂಶಗಳೆಲ್ಲಾ ಆರಾಧನೆಯ ಅಂಶಗಳೇ ಆಗಿವೆ (ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ: ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಚಾರ ಹೊಸ ಸಾಹಿತ್ಯ ಹೊಸ ದೃಷ್ಟಿ).

ಕುವೆಂಪು ಅವರ ನಿಲುವುಗಳು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಆ ಹೊತ್ತಿನ ಬರಹಗಾರರ ಮತ್ತು ಬುದ್ಧಿ ಜೀವಿಗಳ ಒಂದು ವರ್ಗದ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯೆ ಆಗಿದೆ. ಕುವೆಂಪುರವರ 'ಕಾವ್ಯವಿಹಾರ' (೧೯೪೬) ತಪೋನಂದನ (೧೯೫೦) ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿನ ಕೆಲವು ಲೇಖನಗಳು ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿನ ಮಹತ್ವದ ಅಂಶಗಳ ಕಡೆಗೆ ಬೊಟ್ಟೆತ್ತಿ ತೋರಿಸಿವೆ. ಕಾವ್ಯ ವಿಹಾರ ಕೃತಿಯ ಲಕ್ಷ್ಮೀಶನ ಸೀತಾ ವನವಾಸ, 'ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನ ದುರಂತ ಕರ್ಣ' ರಾಘವಾಂಕನ ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರ ಕಾವ್ಯ (ಈ ಮೂರು ಲೇಖನಗಳೂ ಕಾವ್ಯ ವಿಹಾರದಲ್ಲಿವೆ) ಹಾಗೂ 'ತಪೋನಂದನ' ಕೃತಿಯ 'ಮಹಾಶ್ವೇತೆಯ ತಪಸ್ಸು' 'ಪಂಪನಲ್ಲಿ ಭವ್ಯತೆ' 'ಸರೋವರದ ಸಿರಿಗನ್ನಡಿಯಲ್ಲಿ'ಯಂಥಾ ಲೇಖನಗಳು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಪ್ರಾಚೀನ ಕನ್ನಡದ ಕೆಲವು ಕೃತಿಗಳ ಬಗೆಗೆ ಕುವೆಂಪು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿದ ವಿಧಾನಗಳಾಗಿವೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಗ್ರಹಿಕೆಯು ಮೂಲತಃ ಕವಿ ಹೃದಯದ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಇನ್ನಿತರ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಈ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ಅನುಸಂಧಾನದ ಕ್ರಮ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿವೆ. ಕುವೆಂಪು ಈ ರೀತಿಯ ಅನುಸಂಧಾನದ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯಿಸುವ ವಿಧಾನ ಮಾತ್ರ ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ಮಾದರಿ. ಕುವೆಂಪು ಹಳಗನ್ನಡದ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಓದುವ ಮತ್ತು ಪರಿಶೀಲಿಸುವ

ಕ್ರಮಗಳಲ್ಲಿ ತುಂಬಿಕೊಂಡಿರುವ ವಿವರಗಳು ತರಗತಿಗಳಲ್ಲಿ ಪಾಠ ಮಾಡುವ ಉಪನ್ಯಾಸದಂತಿದೆ. ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಂತೂ ಕುವೆಂಪು ತಮ್ಮ ಕವಿ ಹೃದಯದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಕ್ರಮವನ್ನೇ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಎಲ್ಲ ಕಲೆಗಳ ಗುರಿಯೂ ಆನಂದ, ರಸಾನುಭೂತಿ, ಆ ಆನಂದದ ಸ್ಪರ್ಶಕ್ಕಾಗಿಯೇ ನಿರಂತರವೂ ಮರ್ತ್ಯವು ಅಮರ್ತ್ಯದ ಕಡೆಗೆ ಮುಖಚಾಚಿ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಕೈನೀಡಿ ಬೇಡುತ್ತದೆ. ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಕಲ್ಪನೆ ಐಹಿಕ ಯಥಾರ್ಥವನ್ನೇ ಶೃಂಗರಿಸಿ ತನ್ನ ಸ್ವಪ್ನಸ್ವರ್ಗವನ್ನು ರಚಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ (ತಪೋನಂದನ, ಪು. ೧). ಅದನ್ನರಿತೆ ಕವಿಚೂತವನ ಚೈತ್ರನು ಸರಸವಾಗಿಯೂ ಭಾವಯುಕ್ತವಾಗಿಯೂ ಇರುವ ಕೆಲವು ಉಪಕಥೆಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಕಾವ್ಯವಾಹಿನಿಗೆ ಉಪನದಿಗಳನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ (ಕಾವ್ಯ ವಿಹಾರ, ಸೀತಾವನವಾಸ, ಪು. ೧). ಈ ರೀತಿಯ ಮಾತುಗಳು ಒಂದೆಡೆಯಿಂದ ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ಕವಿಯ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಕಾವ್ಯಭಾಷೆಯ ಥರ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಈ ಕ್ರಮವನ್ನು ಬಳಸಿ ಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಅವರು ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪರಿಶ್ರಮವು ಅವರ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಪ್ರಚುರಪಡಿಸುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಸಹೃದಯ ಗ್ರಹಿಕೆ ಯೆನ್ನುವ ಅಂಶಗಳೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಈ ರೀತಿಯ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯದ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಭಾಗದ ಆಯ್ಕೆ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಕುವೆಂಪು ಸೀತಾವನವಾಸ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ತೌಲನಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪರಿಕರವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡರೆ, ಕುಮಾರ ವ್ಯಾಸನ ಕರ್ಣದಂಥ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪಾತ್ರದ ಬಗೆಗಿನ ವಿವರಣೆಯಿದೆ. ಕುವೆಂಪು ಅವರೇ ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರ ಕಾವ್ಯ ಲೇಖನದ ಮೊದಲಿಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಕುರಿತು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. 'ವಿಮರ್ಶೆ ಎಂದರೆ ಕವಿ ಪ್ರತಿಭೆಯಿಂದ ಹೊರಹೊಮ್ಮುವ ಸುಂದರ ಭಾವಮಯ ಕಾವ್ಯ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮಮತಿಯಾದ ಸಹೃದಯ ಕೈಗೊಳ್ಳುವ ವಿಹಾರ ಯಾತ್ರೆ ಅಥವಾ ಸಾಹಸ ಯಾತ್ರೆಯ ಕಥನ ಕಾರ್ಯ. ಅಂತಹ ಯಾತ್ರೆ ಹರ್ಷಕರ ವಾದುದಾದರೂ ಸಾಹಸಪೂರ್ಣ' (೧೯೭೧, ಪು. ೭೫) ವಿಮರ್ಶೆಯ ಬಗೆಗಿನ ಕುವೆಂಪುರವರ ನಿಲುವನ್ನು ಅವರ ಲೇಖನಗಳೇ ಸಾಬೀತುಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಅವರು ಕೈಗೊಳ್ಳುವ ವಿಹಾರ ಯಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅವರಿಗಿರುವ ಸೂಕ್ಷ್ಮಮತಿಯ ಅರಿವೂ ನಮಗುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಸೂಕ್ಷ್ಮಮತಿ ಎಂಬುದನ್ನು ಕುವೆಂಪು ಅವರೇ ಬಳಸಿ ಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ಸೂಕ್ಷ್ಮಮತಿತ್ವದಿಂದ ಏನು ದೊರೆಯುತ್ತದೆ?

ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಉತ್ತರ – ಆತ್ಮಾನಂದ. ಕುವೆಂಪು ಅವರು ವಿಮರ್ಶಕನು ಕವಿಗೆ ಶರಣಾಗಬೇಕು, ವಿಮರ್ಶಕನು ಕವಿಯ ಪ್ರತಿಭಾವಾಹಿನಿಯಲ್ಲಿ ತೇಲಿ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ವಾಚಕನೂ ಕವಿಗೆ ಸಮಾನ ಹೃದಯನಾಗಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಬೇಕು

ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಉತ್ತಮವಾದುದನ್ನು ಬೆರಳಿಟ್ಟು ತೋರುವುದು ಹೇಗೆ ವಿಮರ್ಶೆಯೋ ಹಾಗೆಯೇ ಅನುತ್ತಮವಾದುದನ್ನು ಮುಚ್ಚುವುದೂ ಒಂದು ತೆರನಾದ ವಿಮರ್ಶೆಯೇ ಎಂದು ಕುವೆಂಪು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ (ಕಾವ್ಯ ವಿಹಾರ, ಪು. ೬೭). ಈ ರೀತಿಯ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಕುವೆಂಪು ಅವರ ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಪ್ರಕಾರ, ವಿಮರ್ಶಕ ಎರಡನೆಯವನು ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಕೃತಿಯ ಒಳ್ಳೆಯ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿ ತೋರುವುದು ಮಾತ್ರ ಅದರ ಕೆಲಸ. ಕುವೆಂಪು ಹೇಳುವಾಗ ಸಹೃದಯತೆ ಸಮಾನ ಹೃದಯ ಆತ್ಮಾನಂದ ಇತ್ಯಾದಿ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಮಾತುಗಳು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದೆ. ಈ ಮಾತುಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿರುವ ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ಆವರಣವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ರಸಯಾತ್ರೆ ಎಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುವದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಟ್ಟುಗಳಿಲ್ಲ. ವೈಯಕ್ತಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆ, ಸಹೃದಯತೆಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಓದಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಓದಿನ ಕ್ರಮ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ಲೇಖನಗಳು ಆ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾದ ಮಾದರಿಗಳೇ ಆಗಿವೆ ಯೆಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ.

ಕುವೆಂಪು ಅವರ 'ಪ್ರತಿಮಾ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಕೃತಿ', 'ಮಹೋಪಮೆ ಕಾವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣದೃಷ್ಟಿ'ಯಂಥ ಲೇಖನಗಳು ಬೇರೆ ಮಾದರಿಯವು. ಪ್ರತಿಮೆಯ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಕೃತಿಯ ಕುರಿತು ಕುವೆಂಪು ಅವರು ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ಕ್ರಮವು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದುದು. ೧೯೫೦ರ ಅನಂತರದ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಾದ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರತಿಮೆಯ ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಪ್ರತಿಮಾ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಕೃತಿ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ೧೯೫೦ರ ಅನಂತರ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತಕ್ಕೆ ಬಂದ ಪ್ರತಿಮೆಯ ಚರ್ಚೆಯು ಕಾವ್ಯ ಕೇಂದ್ರದ ಸೂಚನೆಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ. ಪಶ್ಚಿಮ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಬಂದ ಈ ರೀತಿಯ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರತಿಮೆ ಯ ಚರ್ಚೆಗೆ ಅದರದೇ ಆದ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯಿದೆ. ಕಾವ್ಯ ಪ್ರತಿಮೆಯು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಭೌತಿಕ ವಿವರಗಳಾಚೆಗೆ ಎಂಬ ವಾದವನ್ನು ಮಂಡಿಸು ತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯ ಪ್ರತಿಮೆಯ ಚರ್ಚೆಯು ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಆಧಾರಿತವಾದುದು. ಇದರ ಒಂದು ಎಳೆಯನ್ನು ಕುವೆಂಪು ಅವರು ಪ್ರತಿಮಾ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಕೃತಿ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಪ್ರತಿಮೆ ಎಂಬುದು ಮೂಲಾನುಭವಕ್ಕೆ ನಾವು ನೀಡುವ ಆಕಾರವಲ್ಲ. ಅದು ಮೂಲಾನುಭವವೂ ತನಗೆ ಅನಿವಾರ್ಯವೂ ಅವಶ್ಯಕವೂ ಆಗಿರುವ ಸಹಜ ಧರ್ಮದ ಪ್ರೇರಣಾಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಪಡೆಯುವ ರೂಪಧಾರಿಣಿ, ಅದೊಂದು ಅವತರಣ ಕ್ರಿಯೆ (ತಪೋನಂದನ, ೧೯೬೯, ಪು. ೩೪) ಸ್ವಪ್ನ ಸತ್ಯ; ಕಾವ್ಯಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಜಾಗ್ರತ ಸತ್ಯ

ಇವು ಮೂರು ಒಂದೇ ಮೂಲಾನುಭವವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಭೂಮಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಮೈದೋರುವ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರತಿಮಾ ವಿಧಾನಗಳಾಗುತ್ತದೆ (ಅದೇ ಪು. ೩೫). ಈ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಸತ್ಯ ಎನ್ನುವ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಕುವೆಂಪು ನಿರೂಪಿಸುವ ಕ್ರಮ ಕಾವ್ಯ ಸಂದರ್ಭ ಎನ್ನುವುದು ಬೇರೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯ ಸತ್ಯದ ಪರಿಭಾಷೆಯು ಕಾವ್ಯದ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುವ ಪರಿಭಾಷೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕವಿಗಳಿಗೆ ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯ ಕರ್ಮವು ಪ್ರತ್ಯೇಕವೆಂದೂ ಅದು ನೇರವಾಗಿ ಲೌಕಿಕಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲವೆಂದೂ ನಿರೂಪಿಸಬೇಕಾಗಿದ್ದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ಪ್ರತಿಮೆಯ ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆಗಳು ಬಂದವು. ಲೋಕಸತ್ಯ ಬೇರೆ ಕಾವ್ಯ ಸತ್ಯ ಬೇರೆ ಎನ್ನುವ ವರ್ಗೀಕರಣದಲ್ಲಿ ಇರುವ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ವರ್ಗೀಕರಣಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತಿದೆ. ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯ ಪ್ರತಿಮೆಯ ಚರ್ಚೆಯು ಬೇರೆ ನಿರೂಪಣೆಯೆಂಬ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ.

ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣದೃಷ್ಟಿ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಕುವೆಂಪು ದರ್ಶನ ಪದವನ್ನು ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದು, ಇದು ಕೂಡಾ ಕವ್ಯವೆನ್ನುವುದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೆಂಬುದನ್ನೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ತೀ.ನಂ. ಶ್ರೀಕಂಠಯ್ಯನವರ ಕಾವ್ಯ ಸಮೀಕ್ಷೆ (೧೯೪೭) ಸಮಾಲೋಕನ (೧೯೫೮) ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಯಿತು. ೧೯೫೮ ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ ಸಮಾಲೋಕನ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿನ ಕೆಲವು ಲೇಖನಗಳು ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯ ಸಮೀಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿನ ಕೆಲವು ಲೇಖನಗಳು ಕೃತಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಧಾಟಿಯವು.

ಕಾವ್ಯ ಸಮೀಕ್ಷೆಯ ಐದು ಲೇಖನಗಳೂ ನೇರವಾಗಿ ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರ್ಚೆ ಇತ್ಯಾದಿ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿಲ್ಲ. ಕಾವ್ಯ ಸಮೀಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿನ ಮೂರು ಲೇಖನಗಳು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಇವೆಯಾದರೂ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಚೀನ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಯಾವುದಾದರೂ ಅಂಶಗಳ ಮೂಲಕ ವಿವರಿಸುವ ಕ್ರಮವಿದೆ. ತೀ.ನಂ. ಶ್ರೀಯವರ ಕಾಳಿದಾಸನ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ದುರಂತ ವಸ್ತು ವಿನ್ಯಾಸ ಶಾಕುಂತಲ ದಂಥ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ಧಾಟಿಯು ಬೇರೆ ಬಗೆಯವು. ತೀ.ನಂ. ಶ್ರೀ ಯವರ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ಅವರ ಒಳನೋಟಗಳು ಗಮನ ಸೆಳೆಯುತ್ತವೆ. ಸಂಸ್ಕೃತದ ನಾಟಕಗಳ ಬಗೆಗೆ ಅವರು ತಳೆಯುವ ನಿಲುವು ಆಧುನಿಕ ವಿಚಾರಧಾರೆಗಳಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾಗಿದೆ. ತೀ.ನಂ. ಶ್ರೀಯವರು ಬಳಸುವ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪರಿಕರವೂ ಕೂಡಾ ಭಾವನಾತ್ಮಕವಾಗಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಕಾಳಿದಾಸನ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ದುರಂತ ವಸ್ತು ವಿನ್ಯಾಯ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಟ್ರಾಜಿಡಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಮೂಲಕ ಅನುಸಂಧಾನ ನಡೆಸಿದ್ದಾರೆ. ಮತ್ತು ಈ ರೀತಿಯ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದೆ.

ಹಳಗನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಗಳ ಬಗೆಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುವಾಗಲೂ ತೀ.ನಂ. ಶ್ರೀಯವರು

ಬಳಸುವ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪರಿಕರವೂ ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ಧಾಟಿಯವಲ್ಲ. ಪ್ರಾಚೀನ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುವಾಗ ತೀ.ನಂ. ಶ್ರೀಯವರು ಅತಿ ಉತ್ಸಾಹದಿಂದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ಗಮನಾರ್ಹ (ವಿವರಣೆಗೆ ನೋಡಿ: 'ಜನ್ನನ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಣಯ ನಿರೂಪಣೆ' 'ಮಹಾದೇವಿಯಕ್ಕನ ಕೆಲವು ವಚನಗಳು' – ಕಾವ್ಯ ಸಮೀಕ್ಷೆ ಕೃತಿ).

ಸಮಾಲೋಕನ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿನ ಕೆಲವು ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ತೀ.ನಂ. ಶ್ರೀಯವರು ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಸಂಕಲನದ ಕೆಲವು ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ತೀ.ನಂ.ಶ್ರೀಯವರು ಅವರ ನಿಷ್ಠುರವಾದ ನಿಲುವನ್ನೇ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ (ಉದಾ : ಗರಿ ಲೇಖನ) ತೀ.ನಂ.ಶ್ರೀ ಅವರ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುವ ಅಂಶವೆಂದರೆ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕದೃಷ್ಟಿ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಹೊಸ ಪರಿಕಲ್ಪನಾತ್ಮಕ ವಿವೇಚನೆ. ಉತ್ಸಾಹ ಪೂರ್ಣವಾದ ವಿವರಣೆಯ ಧಾಟಿಯು ತೀ.ನಂ.ಶ್ರೀಯವರ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿಲ್ಲ.

'ಕನ್ನಡಿಗರಿಗೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಸಾಹಿತ್ಯ' – ಇದು ಬಿ.ಎಂ.ಶ್ರೀ ಯವರ ಕೃತಿ. ಬಿ.ಎಂ. ಶ್ರೀಯವರ ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಲೇಖನಗಳು ಇರುವ ಹಾಗೆಯೇ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕುರಿತಾದ ಚರ್ಚೆಗಳೂ ಇವೆ. ಈ ಕೃತಿಯು ಪ್ರಕಟವಾಗಿವುದು ೧೯೪೪ ರಲ್ಲಿ. ಆದರೆ ಇದರಲ್ಲಿಯ ಅನೇಕ ಲೇಖನಗಳು ಮತ್ತು ಭಾಷೆಗಳು ಅದಕ್ಕಿಂತ ಪೂರ್ವವಾದುದು. ಬಿ.ಎಂ.ಶ್ರೀಯವರ ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಚಿಂತನಾಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಒಂದೆಡೆಯಿಂದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರಸ್ತುತತೆಯೂ ಇರುವಂತೆಯೇ ಮತ್ತೊಂದೆಡೆಯಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಪ್ರಸ್ತುತತೆಯೂ ಇದೆ. ಈಗಾಗಲೇ ಬಿ.ಎಂ. ಶ್ರೀಯವರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಿಂತನಾ ಕ್ರಮಗಳ ಬಗೆಗೆ ಚರ್ಚೆಗಳಾಗಿವೆ. ಬಿ.ಎಂ. ಶ್ರೀಯಂಥ ಲೇಖಕರಿಗೆ ಇದ್ದ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ ಕಾಳಜಿಯೆಂದರೆ ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ. ಇದು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ಹಾಗೂ ಪ್ರಾದೇಶಿಕವಾದ ತುರ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಬಿ.ಎಂ.ಶ್ರೀಯಂಥ ಚಿಂತಕರ ಚಿಂತನಾ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಆ ಹೊತ್ತಿನ ಬುದ್ಧಿ ಜೀವಿಗಳ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು. ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಬಿ.ಎಂ.ಶ್ರೀಯವರು ಯೋಚಿಸುವ ರೀತಿಯು ವಿದ್ಯಾವಂತ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿ ವರ್ಗವು ಯೋಚಿಸುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಇದೆ. ಬಿ.ಎಂ.ಶ್ರೀಯವರ ಭಾಷೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಒಂದು ಮಾದರಿಯ ಒಳಗಿಟ್ಟು ಚರ್ಚಿಸುವ ಹಾಗೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಬಿ.ಎಂ. ಶ್ರೀಯುವರು ಚಿಂತಿಸುವ ರೀತಿಯು ಆದರ್ಶವಾದಿ ಪರಂಪರೆಗೆ ಸೇರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಾಗ ಬಿ.ಎಂ.ಶ್ರೀಯವರು ಹೇಳುವ ರೀತಿಯು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟುವಿಕೆಯ ಮಾದರಿಗೆ ಸೇರಿದೆ. 'ಕನ್ನಡ ಮಾತು ತಲೆಯೆತ್ತುವ

ಬಗೆ' 'ಕನ್ನಡದ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ' ಈ ರೀತಿಯ ಲೇಖನಗಳಾಗಿವೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಬಿ.ಎಂ. ಶ್ರೀಯಂಥವರು ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ಸಂಪರ್ಕವು ಏಳಿಗೆಯ ದಾರಿಯೆಂದು ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೈರುಧ್ಯಗಳು ಗಮನಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಆ ಹೊತ್ತಿನ ವಿದ್ಯಾವಂತರು ಎದುರಿಸಿದ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳ ಬಗೆಗೆ ಅವರು ತಳೆಯುವ ನಿಲುವು ಕೂಡಾ ವೈಚಾರಿಕ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕಿಂತ ಹೊರತಾದುದು. 'ಕಲಿತವರಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲೂ ಇಂದು ಸಂದೇಹ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಮೂಡಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರ ವಿಜ್ಞಾನ ನಮಗೆ ತಿಳಿದದ್ದು' (ಅದೇ, ಪು. ೬೭೦). ಆಧುನಿಕ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಯುಗದಲ್ಲಿ ಮತದ ಬಗ್ಗೆ ಅನುಮಾನಗಳು ಹುಟ್ಟಿರುವುದು ನಿಜ. ಅದಕ್ಕೆ ಅನೇಕಾನೇಕ ಕಾರಣಗಳು ಕೂಡಾ ಇವೆ. ಪಶ್ಚಿಮದ ರೊಮ್ಯಾಂಟಿಕರಿಗೂ ಇದೇ ರೀತಿಯ ಅನುಮಾನಗಳಿದ್ದವು. ಮತಧರ್ಮಗಳ ಬಗೆಗಿನ ನಂಬಿಕೆಯು ಕುಸಿಯುವುದಕ್ಕೂ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಇರುವ ವೈರುಧ್ಯಗಳಲ್ಲಿ, ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಒತ್ತಡಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಪಶ್ಚಿಮದ ರೊಮ್ಯಾಂಟಿಕ್ ಯುಗದವರೂ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನದ ಬಗ್ಗೆ ಅನುಮಾನವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದರೂ ಈ ಅನುಮಾನ ಹುಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದು, ಇಡಿಯ ಮಾನವನ ನಂಬಿಕೆಯು ಬುಡಮೇಲಾದುದರ ದೆಸೆಯಿಂದ ಆದರೆ ಡಿ.ಎಲ್.ಎನ್. ಅವರು ಕಲಿತರಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವು ಹೆಚ್ಚಾಗಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಒಂದು ಸರಳೀಕರಣದ ರೂಪವಿದೆಯೆಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ.

ಪಂಡಿತ ಮುಳಿಯ ತಿಮ್ಮಪ್ಪಯ್ಯರವರ 'ಪಾರ್ತಿಸುಬ್ಬ' (೧೯೪೫) 'ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಇತರ ಉಪನ್ಯಾಸಗಳು' (೧೯೫೦), ನಾಡೋಜ ಪಂಪ ಈ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ ಕೃತಿಗಳು. ಈ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ 'ನಾಡೋಜಪಂಪ' ಮುಳಿಯ ತಿಮ್ಮಪ್ಪಯ್ಯನವರ ಮಹತ್ವಾಕಾಂಕ್ಷೆಯ ಕೃತಿ. 'ನಾಡೋಜ ಪಂಪ' ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಲೇಖಕರು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮವು ಕೇವಲ ಕೃತಿಜನ್ಯ ಸ್ವರೂಪದ್ದಲ್ಲ. ಮೊದಲ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಕೃತಿಯೊಳಗಿನ ವಿವರಗಳಿಗೆ ಕೈ ಹಚ್ಚುವ ಪಂಡಿತ ಮುಳಿಯ ತಿಮ್ಮಪ್ಪಯ್ಯನವರು ಕೃತಿಯ ವಿವರ ಮತ್ತು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಿವರಗಳ ನಡುವಣ ಅಂತರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕೃತಿಯೊಳಗಿನ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಿವರಗಳ ಸತ್ಯದ ಚರ್ಚೆಯು ಪಂಡಿತ ಮುಳಿಯ ತಿಮ್ಮಪ್ಪಯ್ಯನವರ ಇಡೀ ಕೃತಿಯ ಪ್ರಧಾನ ಬಿಂಬವಾಗಿದೆ. ಕಾವ್ಯವೆಂದರೇನು? ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನಿಡುತ್ತಾ ತಿಮ್ಮಪ್ಪಯ್ಯನವರು ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. 'ನಮ್ಮೆಣಿಕೆಯಂತಾದರೆ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಬಾಹ್ಯ ಆಂತರಂಗಗಳೆಂದು ಎರಡು ಅಂಗಗಳಿವೆ. ಕಂದು ಕಸರಿಕೆಗಳನ್ನುಳಿದ ಪದವಾಕ್ಯಗಳ ಕೂಟವೇ ಬಾಹ್ಯಾಂಗ, ಕುಂದು ಕೊರತೆಗಾಣದ ಹುರುಳಿನ ತಿರುಳೇ ಅಂತರಂಗ, ಅವೆರಡೂ

ಅನುಗೊಂಡು ಮೈಗೂಡಿದುದೇ ಪೂರ್ಣಾಂಗ, ಅಥವಾ ಉತ್ತಮ ಕಾವ್ಯ ಮೇಲಿಂದ ಬಾಹ್ಯಾಂತರ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳು ಸಡಿಲಾದಲ್ಲಿ, ಸಿಡಿದು ಹೋದಲ್ಲಿ, ಕಾವ್ಯವೂ ಮಧ್ಯಮ ವಾಗಿ ಅಧಮವಾಗಿ ನಾನಾ ಭೇದ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿ ಬಿಡುವುದು ಪ್ರಕೃತಿ' (೧೯೭೭, ಪು. ೩೦೩) ತಿಮ್ಮಪ್ಪಯ್ಯನವರು ಬಾಹ್ಯ ಮತ್ತು ಅಂತರಂಗವೆಂದು ವರ್ಗೀಕರಿಸಿರುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಉತ್ತಮ, ಮಧ್ಯಮ, ಅಧಮವೆಂದೂ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮುಳಿಯ ತಿಮ್ಮಪ್ಪಯ್ಯನವರ ಪ್ರಕಾರ ರಸ ಮತ್ತು ಶೈಲಿಯು ಸಮವಾಗಿ ಎರಕ ಗೊಂಡರೆ – ಅದು ಉತ್ತಮವಾದ ಕಾವ್ಯ. ಮುಳಿಯರ ಒತ್ತು ರಸ ಮತ್ತು ಶೈಲಿಯ ಕಡೆಗಿದೆ.

ಪಂಪನ ಕೃತಿಗಳ ಪರಿಶೀಲನೆಯಲ್ಲಿ ಮುಳಿಯರು ಎರಡು ಭಾಗಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಮತ್ತು ಈ ಎರಡೂ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡನೆಯ ಭಾಗವು 'ಕೃತಿ ಕೇಂದ್ರ'ದಿಂದ ಹೊರಡುವುದು ನಿಜ. 'ನಾಡೋಜ ಪಂಪ' ಕೃತಿಯ ಎರಡನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಲೇಖನಗಳು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಪಂಪನ ಕೃತಿಗಳ ವಿಭಿನ್ನ ಅಂಶಗಳ ಕಡೆಗೆ ಗಮನ ಹರಿಸುತ್ತವೆ. ಪಂಪನ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿನ ರಸ ಪ್ರವಾಹದ ಕ್ರಮ. ಸಮಸ್ತ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಶೈಲಿ ಮುಂತಾದ ಅಂಶಗಳ ಚರ್ಚೆಯು ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯಗಳಿಗೆ ಪ್ರವೇಶಿಸಲು ಅನುಕೂಲವಾದ ವೇದಿಕೆಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತದೆ.

'ನಾಡೋಜಪಂಪ' ಕೃತಿಯು ಅನೇಕ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಈ ಕೃತಿಯು ಪಂಪನ ಕೃತಿಗಳನ್ನೂ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಓದುವ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತದೆ. ಸರಿಸುಮಾರಾಗಿ ಇದೇ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಹಳೆಗನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಓದನ್ನು ಇಡುತ್ತಿದ್ದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮುಳಿಯರು ಬೇರೊಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಪಂಪನ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಓದಿದರು. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಆಂದೋಲನವು ಕಾವೇರುತ್ತಿದ್ದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹಳೆಗನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಓದುವುದೆಂದರೆ ಅದು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಉತ್ಸಾಹವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂದು ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಹಳೆಗನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದ ಓದು ಕೂಡಾ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಕೆಲಸ.

ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಳಿರುವಂತೆ, ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲಘಟ್ಟವದು. ಮುಳಿಯ ಅವರು ಇಡಿಯ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಪಂಪನ ಕೃತಿಯನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುವ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಬಾಗಿಲುಗಳನ್ನು ತೆರೆದರು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೊಂದರ ಪ್ರವೇಶಕ್ಕಿರುವ ಹೊಸ ಸಾಧ್ಯತೆ ಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬದಲಾವಣೆಗಳ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದರೆ ಪಂಪನ ಕೃತಿಯೊಳಗಿನ ನಿಲುವುಗಳ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಧರ್ಮ, ಕೃತಿಯ ಶೈಲಿ, ಕೃತಿಯ ದೇಸಿಯತೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಒಳಗಾಗಿವೆ.

ಮತ್ತು ಈ ಕೃತಿಯನ್ನು ಓದುವಾಗ ನವೋದಯದ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮದ ಭಾವುಕತೆಯು ಹಾಜರಾಗಿದೆಯೆಂದು ಅನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು ಕೂಡಾ. ವಸಾಹತೀಕರಣದಿಂದಾದ ಮುಖ್ಯ ಪರಿಣಾಮವೆಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳ ಪರಿಶೀಲನೆಗೆ ಒಂದು ಮಿತಿ ಬಂದಿರುವುದು. ನಾವೀಗ ಇದನ್ನೇ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತೇವೆ. ಮುಳಿಯ ತಿಮ್ಮಪ್ಪಯ್ಯನವರು ಈ ಜಾಡಿನಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಮುಳಿಯ ತಿಮ್ಮಪ್ಪಯ್ಯನವರು ಶುರುಮಾಡಿರುವ ಪ್ರಮುಖ ವಾಗ್ವಾದವಾದ ದೇಸೀಯತೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೂ ಕೂಡಾ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನೇ ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಚಲನ ರಾಹಿತ್ಯವೂ ದಿವ್ಯವೂ ಆದುದೆಂಬ ಚರಿತ್ರೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಇಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಅದರ ಬದಲಿಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಕೃತಿಗಳ ನಡುವಣ ಅಂತರ ಶೋಧವೇ ಈ ಕೃತಿಯ ಮುಖ್ಯ ಗುರಿ.

ಮುಳಿಯ ತಿಮ್ಮಪ್ಪಯ್ಯನವರು ಮಾರ್ಗ ಮತ್ತು ದೇಸಿಯ ನಡುವಣ ಸಂವಹನದ ರೂಪಗಳಿಗೆ ಇರುವ ಸಂವಾದವೊಂದು ಕೃತಿಯ ಒಳಗಡೆಗೆ ರೂಪು ತಳೆಯುವ ವಿಧಾನವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ಕ್ರಮವು ಅನನ್ಯವಾದುದು. ಹಾಗೆಯೇ ಕಾವ್ಯ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಧರ್ಮದ ಬೆಸುಗೆಯು ಪಂಪನ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ವಿಧಾನದ ಚರ್ಚೆಯು ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬಂದಿದ್ದು, ಇದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಮುಳಿಯರು ಪಂಪನ ಕೃತಿಯ ರಚನಾ ವಿಧಾನ ಮತ್ತು ಶೈಲಿಯ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ನಡೆಸುವಾಗಲೂ ಭಾವುಕ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗೆ ಅವಕಾಶ ಕಲ್ಪಿಸಿಲ್ಲ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ 'ನಾಡೋಜಪಂಪ' ಕೃತಿಯು ಈ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಮುಖ್ಯ ವಿಮರ್ಶಾ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು. ಆದರೆ ಈ ಕೃತಿಯ ಅನೇಕ ಚರ್ಚೆಗಳು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸರಳೀಕರಣವು ಆಗಿದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಪಂಪಾರಿಕೇಸರಿ ಚರಿತ್ರೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವೆಂದರೆ, ಕೃತಿಯನ್ನು ಓದುವ ಕ್ರಮವೇ ಕೆಲವು ತಕರಾರುಗಳನ್ನು ಒಡ್ಡುತ್ತವೆ. ಕೃತಿಯ ಚರ್ಚೆಯು ಕೇವಲ ಕವಿಯ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯ ನೇರ ಸಂಬಂಧಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಮುಳಿಯವರ ಈ ಕೃತಿಯು ಚರ್ಚಾರ್ಹವಾಗಿದೆ.

ಡಿ.ವಿ.ಜಿ. ಯವರ ಜೀವನ ಸೌಂದರ್ಯ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ಈ ಕಾಲಾವಧಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ ಕೃತಿಗಳು. 'ಜೀವನ ಸೌಂದರ್ಯ' ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ (೧೯೭೦), 'ಸಾಹಿತ್ಯ ಶಕ್ತಿ' (೧೯೫೦) ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಡಿವಿಜಿಯವರ ವಿಭಿನ್ನ ಆಸಕ್ತಿಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿಯುತ್ತವೆ. ಜೀವನ ಸೌಂದರ್ಯ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಆರು ಲೇಖನಗಳಿದ್ದು, ಈ ಆರು ಲೇಖನಗಳು ಆ ಹೊತ್ತಿನ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಮುಖ ಸಮಸ್ಯೆ ಬಿಡಿಸುತ್ತವೆ. ೧೯೩೨ರ ಡಿಸೆಂಬರ್ ೨೮ರಂದು ಮಡಿಕೇರಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಮ್ಮೇಳನದ ಅಧ್ಯಕ್ಷ ಭಾಷಣ ಮಾಡುತ್ತಾ ಡಿ.ವಿ.ಜಿ.ಯವರು ಕೆಲವು ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಬಿಡಿಸಿಟ್ಟರು.

'ಜೀವನ ಸೌಂದರ್ಯ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ'ದಲ್ಲಿ ಕರ್ಣಾಟಕಕ್ಕೊಂದು ಚರಿತ್ರೆಯಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತವು ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಹೊರೆಯಾಗಬಾರದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. 'ಸಾಹಿತ್ಯ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಸ್ವದೇಶಿ ವ್ರತಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ, ಜನ ಜನಾಂಗಗಳ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಸರಸ್ವತಿ, ಧನ್ವಂತರಿಯವರು ಕಾಲ ದೇಶಗಳ ಅವಧಿಗೆ ಒಳಪಡದೆ ಸಂಚರಿಸ ಬೇಕಾದವರು' (ನಾಯಕ ಹಾ.ಮಾ. (ಸಂ.) ೧೯೮೭, ಪು. ೧೫) ಇದು ಡಿ.ವಿ.ಜಿ. ಯವರ ನಿಲುವು. ಕವಿಯೂ ವಿಜ್ಞಾನಿಯೂ ಯಮಳರು. ಇಬ್ಬರೂ ವಿಶ್ವ ಸತ್ಯದ ರೂಪಗಳನ್ನು ಹೊಸ ಹೊಸದಾಗಿ ಹುಡುಕಿ, ಜೀವನ ಸೌಂದರ್ಯಗಳನ್ನು ಹೊಸ ಹೊಸದಾಗಿ ಸಂಪಾದಿಸ ಹೊರಟವರು. ಇಬ್ಬರಿಗೂ ಪ್ರತಿಭೆಯಿರಬೇಕು, ಇಬ್ಬರಿಗೂ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಬೇಕು. ಇಬ್ಬರೂ ತಪಸ್ಸಿಗೆ ಹೊರಡಬೇಕು, ಇಬ್ಬರಿಗೂ ಭಯವಿಟ್ಟು ನಡೆಯಬೇಕು' ಎನ್ನುವುದು ಡಿ.ವಿ.ಜಿ.ಯವರ ಮಾತು (ಅದೇ, ಪು. ೧೯). ಡಿವಿಜಿಯವರಿಗೆ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯದ ನಡುವೆ ವೈರುದ್ಧ್ಯಗಳಿವೆಯೆಂದು ಅನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಜನಜೀವನ ಪ್ರತಿಫಲವೆಂದು (ಪು. ೩೯) ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಡಿ.ವಿ.ಜಿ. ಯವರು ಅನೇಕ ವಿಸ್ಮಯಗಳ ಕುರಿತು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ್ದಾರೆ.

'ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಜನ ಜೀವನ' ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಡಿ.ವಿ.ಜಿ. ಯವರು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಯಾವ ರೀತಿಯ ಬರವಣಿಗೆಯು ಬೇಕು ಎಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತಾರೆ (ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ : ಅದೇ ಪು. ೧೧೩). ಇದರಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯೂ ಒಂದು. ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸ್ವರೂಪದ ಬಗ್ಗೆ ಡಿ.ವಿ.ಜಿ.ಯವರು ಹೇಳುವ ಮಾತುಗಳು ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. 'ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಗ್ರಂಥ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಕ್ರಮವು ಇನ್ನೂ ನವುರಾಗಬೇಕಾಗಿದೆ. ಈಗ ಗ್ರಂಥದ ಪದ ಪ್ರಯೋಗಗಳ ವ್ಯಾಕರಣವನ್ನು ಕುರಿತು ಅಥವಾ ನೀತಿ ಬೋಧನೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಒಂದೆರಡು ಮಾತುಗಳನ್ನು ಬರೆಯುವುದು ವಿಮರ್ಶೆ ಎನಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಭಾವ ಪರೀಕ್ಷೆ, ಅರ್ಥಜಿಜ್ಞಾಸೆ, ಪಾತ್ರಯೋಜನೆ, ಸಂದರ್ಭ ಸಾಮಂಜಸ್ಯಗಳ ವಿಚಾರ–ಇವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ನಾವು ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಪದ್ಧತಿಗಳನ್ನು ನೋಡಿ ಕಲಿಯಬೇಕು. ಕಾವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯೆಂಬುದೇ ಒಂದು ಕಲೆ: ಅದೂ ಒಂದೂ ತರದ ಕಲ್ಪನಾ ಕೃತಿಯೇ. ಕಾವ್ಯ ನಿರ್ಮಾಣವು ಎಷ್ಟು ದೊಡ್ಡದೋ ಕಾವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯೂ ದೊಡ್ಡದೆ' (ಅದೇ, ಪು. ೧೧೩). ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಡಿವಿಜಿ ಯವರು ಸೃಜನಶೀಲ ಸಾಹಿತ್ಯದಂತೆ ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಹೇಗಿರಬೇಕು ಮತ್ತು ಹೇಗಿರಬಾರದೆಂಬ ಅವರ ನಿಲುವು ಆ ಹೊತ್ತಿನ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಬಗೆಗಿನ ಪ್ರಮುಖ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿದೆ. ಡಿ.ವಿ.ಜಿ. ಯವರ ನಿಲುವುಗಳಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯ ಪರಿಕರಗಳಿವೆ.

ಡಿ.ವಿಜಿ.ಯವರ 'ಸಾಹಿತ್ಯ ಶಕ್ತಿ' ಕೃತಿ (೧೯೫೦) ಯಲ್ಲಿನ ಹನ್ನೆರಡು

ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ಅನ್ಯ ಶಿಸ್ತು ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಂತರ್ ಸಂಬಂಧಗಳ ವಿವೇಚನೆಯಿದೆ. ಪ್ರಾಯಶಃ ಆ ಹೊತ್ತಿನ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ವಿವೇಚನೆಯು ಮುಖ್ಯ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ರಾಜಕೀಯ, ವಿಜ್ಞಾನ, ಶಿಕ್ಷಣ, ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧಗಳ ವಿವೇಚನೆಯು ಇಲ್ಲಿನ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಸೂಚಿತವಾಗಿದೆ.

೨

ವಿ. ಸೀತಾರಾಮಯ್ಯ ಅವರ 'ಅಭಿಜ್ಞಾನ ಶಾಕುಂತಲ' ಕೃತಿಯು ೧೯೪೩ ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಯಿತು. ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಈ ಕೃತಿಯು ವಿ. ಸೀತಾರಾಮಯ್ಯ ಅವರು ಬಳಸುವ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪರಿಕರದ ಸೂಚನೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. 'ಅಭಿಜ್ಞಾನ ಶಾಕುಂತಲ' ನಾಟಕ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ವಿ. ಸೀತಾರಾಮಯ್ಯ ನವರು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕೃತಿಯೊಂದನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸುವ ವಿಧಾನಕ್ಕೂ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪರಂಪರೆಯಿದೆಯಾದರೂ ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಎರಡು ಅಧ್ಯಾಯಗಳು ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿವೆ. ಶಾಕುಂತಲ ನಾಟಕದ 'ಕ್ರಿಯಾವಿಭಾಗ' 'ಸಂವಿಧಾನ'ದ ಕುರಿತು ಪರಿಶೀಲನೆಯು ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್ ಹೇಳುವ ನಾಟಕ ರಚನೆಯ ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಆಕಸ್ಮಿಕವಾಗಿ ನೆನಪಿಗೆ ಬಂದರೆ ಆಶ್ಚರ್ಯವಿಲ್ಲ. ನಾಟಕದಲ್ಲಿ 'ಸಂವಿಧಾನ' 'ಕ್ರಿಯಾವಿಭಾಗ' ಈ ಎರಡೂ ಅಂಶಗಳೂ ಆ ಹೊತ್ತಿನ ವಿಮರ್ಶೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೊಸದೊಂದು ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವುದು ಕುತೂಹಲದಾಯಕ. ವಿ. ಸೀತಾರಾಮಯ್ಯ ನವರು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಮದ ನಾಟಕವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿರುವುದರ ಜೊತೆಗೆ 'ಅಭಿಜ್ಞಾನ ಶಾಕುಂತಲ' ನಾಟಕವನ್ನು ಕೇಂದ್ರವನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದೂ ಗಮನಾರ್ಹವಾದ ವಿಷಯವೇ ಆಗಿದೆ.

೧೯೪೦ ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಶುರುವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಮಹತ್ವದ ಚರ್ಚೆಯೆಂದರೆ ಕೃತಿಯ ಶೈಲಿ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಎಸ್.ವಿ. ರಂಗಣ್ಣನವರ ಶೈಲಿ (೧) ಗಮನಾರ್ಹ ಕೃತಿಯಾಗಿದೆ. ಎಸ್.ವಿ. ರಂಗಣ್ಣನವರ ಶೈಲಿಯು ಮೊದಲು ಪ್ರಕಟವಾದುದು ಒಂದು ಕೃತಿಯಾಗಿ. ಅನಂತರ ಶೈಲಿ-೨; ಶೈಲಿ-೩; ಪ್ರಕಟವಾಯಿತು. ಶೈಲಿ-೧ ರಲ್ಲಿ ೧೯೪೪ ಎಸ್.ವಿ. ರಂಗಣ್ಣನವರು ಕೆಲವು ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶಗಳನ್ನೂ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಶೈಲಿಯ ಸ್ವರೂಪ; ಶೈಲಿಯ ಮಹತ್ವ; ಮಧ್ಯಮ ಶೈಲಿ; ಸಾಧಾರಣ ಶೈಲಿಯ ಕಲ್ಪನೆ ಮುಂತಾದವು ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿತವಾಗಿವೆ. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಕೃತಿಯ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಶೈಲಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಎಷ್ಟು ಮುಖ್ಯವಾದುದು ಎಂಬುದನ್ನೂ ಎಸ್.ವಿ. ರಂಗಣ್ಣನವರು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಕಾವ್ಯದ ಶೈಲಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಬಂದಿರುವ ಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳನ್ನು ಎಸ್.ವಿ. ರಂಗಣ್ಣನವರು ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ

ಯಲ್ಲಿ ಪರಿಚಿತವಾಗಿರುವ ರೀತಿ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯದ ಶೈಲಿಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಹತ್ತಿರವಿರುವ 'ಧ್ವನಿ ಸಿದ್ಧಾಂತ' ಎರಡೂ ಒಂದೊಂದು ಕಾರಣಗಳಿಂದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪರಂಪರೆಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ರಂಗಣ್ಣನವರ ತಾತ್ವಿಕ ಆಯ್ಕೆ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದು. ಶೈಲಿಯ ಸ್ವರೂಪ; ಮಹತ್ವ ಮತ್ತು ಶೈಲಿಯ ವರ್ಗೀಕರಣದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ರಂಗಣ್ಣನವರು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪರಂಪರೆ ಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡರೂ ಅವರು ಕುಮಾರವ್ಯಾಸ; ಪಂಪ; ರನ್ನರ ಶೈಲಿಯನ್ನು ಕೃತಿಕೇಂದ್ರದ ಮೂಲಕ ಪರಿಶೀಲಿಸಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಈ ಮೂವರು ಕವಿಗಳ ಕಾವ್ಯ ಶೈಲಿಯ ಪ್ರಸ್ತುತತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ರಂಗಣ್ಣ ಕೈಗೆ ಎತ್ತಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಕಾವ್ಯ ಕೇಂದ್ರ ಮುಖಕವಾದು ದರಿಂದ ಈ ರೀತಿಯ ಚಿಂತನಾಕ್ರಮವೂ ಮುಖ್ಯವಾದುದು.

ವಿ.ಕೃ. ಗೋಕಾಕರ ಕೆಲವು ಬರಹಗಳು ೧೯೫೦ ಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲೇ ಪ್ರಕಟ ವಾಗಿವೆ. ಗೋಕಾಕರ 'ಇಂದಿನ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದ ಗೊತ್ತುಗುರಿಗಳು' ಕೃತಿಯು ೧೯೪೯ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಯಿತು. 'ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಕೆಲವು ತತ್ವಗಳು' ಕೃತಿಯ (೧೯೮೮). ಕೆಲವು ಲೇಖನಗಳು ಕೂಡಾ ೧೯೫೦ಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ಪ್ರಕಟವಾದವು. ಗೋಕಾಕರ 'ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒರೆಗಲ್ಲು' ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಗತಿ (೧೯೪೪) ಮುಂತಾದ ಲೇಖನಗಳು ಗೋಕಾಕರ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತವೆ. 'ವಿಮರ್ಶೆಗೂ ಸಹ ಒಂದು ನಿರ್ಮಾಣಶಕ್ತಿಯಿದೆ. ಅದು ಜೀವನದ ವಿಮರ್ಶೆ ಯಂತಿರುವ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಒರೆಗಲ್ಲು ಮಾತ್ರ' (ವಿಮರ್ಶೆಯ ರೀತಿ-ನೀತಿಗಳು) 'ಆತ್ಮ ಪ್ರತೀತಿಯು ವಿಮರ್ಶಕನಿಗೂ ಬೇಕು' ಎಂದು ಗೋಕಾಕರು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯೂ ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಸೃಜನಶೀಲವಾದುದು ಎಂದು ಗೋಕಾಕ್ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿರುವುದು ಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿ. ಹಾಗೆಯೇ ಗೋಕಾಕ್ ಅವರು 'ಸ್ವಚ್ಛಂದ ಛಂದ' ಬಗೆಗೆ ಹೇಳಿರುವುದು ಕೂಡಾ ಗಮನಾರ್ಹ. 'ಸ್ವಚ್ಛಂದ ಛಂದ' ವಾಗಲೀ, 'ವಿಮರ್ಶೆಯ ರೀತಿ-ನೀತಿಗಳು' ಲೇಖನವಾಗಲೀ ಓದಿದರೆ, ಸಮರ್ಥನೆಯ ಧಾಟಿಯು ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅನಂತರ ಬಂದ ನವ್ಯ ಕಾವ್ಯ; ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮೊದಲ ಹಂತದ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯ ರೀತಿಯಂತೆ ಗೋಕಾಕರ ಈ ಬರಹಗಳು ಕಂಡು ಬಂದರೆ ಆಶ್ಚರ್ಯಪಡಬೇಕಿಲ್ಲ. ಇವು ಮುಂದಿನ ಕನ್ನಡದ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಬೀಜ ರೂಪಗಳೆಂದು ನಾವು ಗಣಿಸಬಹುದು.

೧೯೨೫ ರಿಂದ ೧೯೫೦ರ ವರೆಗೆ ಮುಖ್ಯ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ಅಂಶ ಗಳಿವು. ಈ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ವಿಮರ್ಶಾ ಸಂಕಲನಗಳು ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಂಡಿ ರುವ ಪ್ರಮುಖ ವಾಗ್ವಾದಗಳನ್ನು ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಂಡರೆ ಕೆಲವು ಕುತೂಹಲ

ಕರವಾದ ವಿವರಗಳು ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ೧೯೨೫ ರಿಂದ ೧೯೫೦ ರ ಕಾಲಾವಧಿಯಲ್ಲಿ ಬಂದ ಪ್ರಮುಖ ಗ್ರಂಥಗಳು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸಿದವು. ಈ ವಿಮರ್ಶಾ ಕೃತಿಗಳು ತಳೆದ ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವುಗಳ ಬಗೆಗೆ ಈಗ ನಾವು ಅನೇಕ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ತಳೆಯುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾದರೂ ಈ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ವಿಮರ್ಶೆಯ ನಿಲುವು ಕನ್ನಡದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಲಯ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ವಿವರವೊಂದನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಿತು.

೧೯೨೫ ರಿಂದ ೧೯೪೭ರ ವರೆಗಿನ ಕಾಲಘಟ್ಟವನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಘಟಕವೆಂದು ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಂಡರೆ, ೧೯೪೭ರ ಪೂರ್ವವು ನಮಗೆ ನೇರವಾಗಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಕಾಲಘಟ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಅದರ ಬಿಡುಗಡೆಯ ಯತ್ನವೂ ೧೯೪೭ಕ್ಕಿಂತ ನಮ್ಮ ರಾಜಕೀಯ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದುದಾಗಿತ್ತು. ಅದನ್ನು ರಾಜಕೀಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೆಂದು ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಯಾತಕ್ಕೆಂದರೆ, ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಜಗತ್ತು ಪರಿಭಾವಿಸುವ ನೆಲೆಯು ಬೇರೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ೧೯೨೫ ರಿಂದ ೧೯೫೦ರ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರದ ಬಗೆಗಿನ ಭಿನ್ನ ನಿಲುವು ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ವಿಭಿನ್ನ ನಿಲುವುಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ವಾಗ್ವಾದಗಳನ್ನೂ ಕೂಡಾ ತೆರೆದಿದೆ.

ವೈಯಕ್ತಿಕವಾದ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಮತ್ತು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ಭಿನ್ನವಾದ ಹಾಗೆಯೇ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯೂ ಭಿನ್ನವಾದ ವಾಗ್ವಾದಗಳನ್ನು ತೆರೆಯುತ್ತವೆ. ಅದು ಸಹಜ ಕೂಡಾ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಕೇಂದ್ರಿತ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮ ಮತ್ತು ಸಾರ್ವಜನಿಕರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅದೀಗ ತಾನೆ ಹೊಸ ಶಿಕ್ಷಣ ತೆರೆದುಕೊಂಡಿದ್ದ ಓದುಗ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ತಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸಬೇಕೆಂದು ಬೇಕಿದ್ದ ಅಗತ್ಯ ಸಹೃದಯತೆಯಿಂದ ಪರಿಶೀಲಸಿವುದು ಎಂದಾಗ ಕೆಲವು ಅನುಮಾನಗಳೇಳುತ್ತವೆ. ಕೃತಿಗಿರುವ ಭಾವವಲಯವೇ ವಿಮರ್ಶಕರ ಭಾವವಲಯ ಎನ್ನುವುದು ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಸರಿ? ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯನ್ನು ಒಂದು ಸೃಜನಶೀಲ ಕೃತಿಯೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದರೊಂದಿಗೆ ಕೃತಿಯೆಂದರೆ ಅದು ಕಲ್ಪಿತವಾದುದು ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯು ಹಂದ ದೆಸೆಯಿಂದಾಗಿ ಈ ಕಾಲದ ವಿಮರ್ಶಕರು ಕೃತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಂಡು ವಿವರಿಸುವುದೇ ಮಹತ್ವದ ಕೆಲಸವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಕೊಂಡರು. ಒಳ್ಳೆಯ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದೆಂದರೆ ಈ ರೀತಿಯ ಪರಿಕರಗಳಿಂದ ಮಾತ್ರ ಸಾಧ್ಯವೆಂದರು. ಆದರೆ ಅಭಿರುಚಿಯ ನಿರ್ಮಾಣ ಎನ್ನುವುದರ ಹಿಂದಿರುವ ಗ್ರಹಿಕೆಯು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿವರಗಳನ್ನು ಬಯಸುತ್ತದೆ. ಸುಸಂಸ್ಕೃತ ಮತ್ತು ಅಕ್ಷರಸ್ಥ ಜನತೆಯ ನಡುವಣ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದರೆ ಒಂದು

ಹಂತದ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಲು ಮಾತ್ರ ಸಾಧ್ಯ. ಈ ರೀತಿಯ ಪರಿಭಾವನೆಗಳು 'ಆದರ್ಶವಾದಿಗಳ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ'ದಂತೆ ಭಾಸವಾದರೆ ಆಶ್ಚರ್ಯವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಕವಿಯ ಭಾವನೆಗಳಿಗೆ ಏಟಾಗದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡಬೇಕು ಎಂದಾಗಲೇ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಕೆಲಸವು ಸಂಕುಚಿತವಾದಂತಾಯಿತು. ಸಮಾಜ ಮತುತ ಕವಿ:ಕವಿ ಮತ್ತು ಕೃತಿ: ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಸಹೃದಯ ಇವರ ನಡುವೆ ವಿಮರ್ಶಕನು ರಸಗ್ರಾಹಿ (ಮಾಸ್ತಿ) ಯಾಗಲೀ ಸಹೃದಯ (ಕುವೆಂಪು)ನಾಗಲೀ ಅದರಿಂದ ಹೆಚ್ಚೇನೂ ಉಪಯೋಗವಾಗಲಾರದು. ಯಾಕೆಂದರೆ 'ಭಾವವಿವರಣೆ'ಯ ಕೆಲಸವೆಂದರೆ ಅದರಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೇ ವಿಶೇಷವಾದುದು. ಆದುದರಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ವಿಶೇಷವಾದುದು ಎನ್ನುವ ಸರಳೀಕೃತ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಈ ಕಾಲದ ವಿಮರ್ಶೆಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿತು. ಈ ಧೋರಣೆಯು 'ವಿಶೇಷ ಜನರಿಂದ ವಿಶೇಷ ಜನರಿಗೆ' ಎನ್ನುವುದನ್ನೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿತು.

'ಓದುವ ಜನರಿಗೆ ಪರಿಜ್ಞಾನ'ವೆಂಬ ಅಂಶವನ್ನೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಈ ಕಾಲದ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಆ ಕಾಲದ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚು ನೇರವಾದ ಮಾತುಗಳನ್ನಾಡದೆ ಹೋಗಿರುವುದು ಅಚ್ಚರಿಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ. ಪಶ್ಚಿಮದಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಅದನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ, ಇದನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ನಮ್ಮಲ್ಲಿಯೂ ವಿಮರ್ಶೆ ಎಂಬ ಪ್ರಕಾರವು ಅಗತ್ಯವೆನ್ನುವ ವಿಮರ್ಶಕರು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವಪಶ್ಚಿಮದ ನಡುವಣ ಸಂಘರ್ಷದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿದ ಹಾಗೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಸಂವೇದನಾ ಶೀಲತೆ, ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆ, ರಸಾನಂದ, ದರ್ಶನ ಇತ್ಯಾದಿ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಬಳಸುವಾಗ ಬಹಳ ಉದಾರವಾದ ಧೋರಣೆ ಯನ್ನು ತಳೆದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಕೃತಿಯೊಂದು ನೀಡುವ ರಸಾನಂದದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಯಾಗಲೀ ದರ್ಶನವಾಗಲೀ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕತೆಗೆ ನೇರವಾಗಿ ಅನ್ವಯಿಸುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಲ್ಲ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಭಿನ್ನ ಹಾಗೂ ಅಮೂರ್ತ. ಈ ರೀತಿಯ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ರೂಪುಗೊಂಡಿರು ವಂಥವು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಪ್ರಾದೇಶಿಕವಾದ ಮೂರ್ತರೂಪಿ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಈ ಪದಗಳು (ಆಗಿನ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸದ ಪದ್ಧತಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೆ) ಪಶ್ಚಿಮ ಫಿಲಾಸಫಿ ಯಿಂದ ಬಂದಿರುವಂಥವು. ಆಗಿನ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಶಿಕ್ಷಣ ನೀತಿಯು ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಸ್ತರಣೆಯ ಫಲವಿದು. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಆಗಿನ ಆಳುವ ವರ್ಗಗಳ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಲೇಖಕರು ಬಳಸಲು ತೊಡಗಿದರು. ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ವಾಸ್ತವಾಗಿ ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಹವಾದುದು.

ಲೇಖಕನು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಯಾವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಯಾವ ವರ್ಗದ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಿ ಇದನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾನೆ ಎಂಬುದರ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಇದು ನಿರ್ಣೀತವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪಾತ್ರವನ್ನೋ, ಆಶಯವನ್ನೋ ಎತ್ತಿಕೊಂಡು ಚರ್ಚಿಸುವ ಈ ಮಾದರಿಗಳು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಚರಿತ್ರೆಯ ನಿಷ್ಠುರತೆ ಯನ್ನು ಸಂಕಟವನ್ನು ಮರೆಯುತ್ತದೆ.

ದರ್ಶನವೆನ್ನುವುದು ಕೂಡಾ ಅಷ್ಟೇ: ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಪದಗಳು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂದಾಗ ಜೊತೆಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ತಂದವು. ಶಾಬ್ದಿಕವಾಗಿ ದರ್ಶನವೆನ್ನುವುದು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾದುದು ಕೃತಿಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ 'ದರ್ಶನ' 'ಸೌಂದರ್ಯಾನುಭೂತಿ' ಯಂಥ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಸೌಂದರ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ನೆಲೆಗಳಾಗಿದ್ದು, ಈ ನೆಲೆಗೆ ಈ ಸಂದರ್ಭದ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ವಿಸ್ತರಣೆಯನ್ನು ಒದಗಿಸಿದವು. ಕೃತಿ ಯೊಂದು ಒದಗಿಸುವ ದರ್ಶನವೆಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿತವಾದ ಸ್ವರೂಪವೆಂಬಂತೆ ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತವೆ. ಕೃತಿಯೊಂದು ಒದಗಿಸುವ 'ದರ್ಶನ'ವೆಂಬ ಪರಕಲ್ಪನೆಯು ಸಂವಾದಿಗಯಾದ ರೂಪಗಳಾಗಿವೆ. 'ಕೃತಿಯು ನೀಡುವ ದರ್ಶನ'ವೆನ್ನುವಾಗ ಕೃತಿಯ ಆನಂದ ಮತ್ತು ಅದು ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ಬೀರುವ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಭಿನ್ನವೆನ್ನುವ ಆಶಯವಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ 'ಆಶಯ' ದಿಂದಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಉಳಿದೆಲ್ಲಾ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಿಂತ ಭಿನ್ನವೆಂದು ಹೇಳಿದ ಹಾಗಾಯಿತು. 'ಕಾವ್ಯದ ಅಪಾರವಾದ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಲ್ಲಿ ಈ ದರ್ಶನವೂ ಒಂದು'. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ನಿರ್ವಚನವೇ ಬೇರೆ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೆ ಅಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಲೋಕದ ಹಂಗಿಲ್ಲ. ಅದರಿಂದ ಪಡೆಯುವ ದರ್ಶನಕ್ಕೂ ಲೋಕದ ಹಂಗಿಲ್ಲ.

'ಕಾವ್ಯಸತ್ಯ' 'ಕಾವ್ಯ ಸೌಂದರ್ಯ'ದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಅಷ್ಟೆ: ಈ ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು ಸಂವಾದಿಯಾದ ರೂಪವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಮನಸ್ಸಿನ ಆನಂದದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಕೂಡಾ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ರಾಜಕೀಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಈ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ಬಂದಿರುವ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಬಹುತೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಅಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಿಧಾನಗಳಿವೆ.

ಪಶ್ಚಿಮದ ಚಿಂತನಾಕ್ರಮದ ಬಗ್ಗೆ ಉದಾರವಾದಿಯಾದ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ತಳೆಯುವ ವಿಮರ್ಶಕರು ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಕೂಡಾ ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಉದಾರವಾಗಿ ಹಾಗೂ ಭಾವುಕವಾಗಿಯೇ ಬಳಸಿ ಕೊಂಡರು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಎರಡನ್ನು ವಿಮರ್ಶಕರು ತಮ್ಮ ಬರವಣಿಗೆ

ಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಹಿಸತೊಡಗಿದರು. ವ್ಯಕ್ತಿಗತವಾದ ಆಯ್ಕೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶಕರು ತಮ್ಮ ಸಹಬರಹಗಾರರ ಬರವಣಿಗೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆಯತೊಡಗಿದರೆ, ಉಳಿದ ರೀತಿಯ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಲೇಖಕರು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಆಗಬೇಕಾದ ಕೆಲಸಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತಾಡತೊಡಗಿದರು.

ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದ್ದಿರೆ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಾತು ಮತ್ತು ಬರವಣಿಗೆಯ ನಡುವಣ ಅಂತರವು ತೀರಾ ಸಣ್ಣದು. ಡಿ.ವಿ.ಜಿ., ಬಿ.ಎಂ.ಶ್ರೀ., ಕುವೆಂಪು, ಬೇಂದ್ರೆ ಮೊದಲಾದವರ ಸಂಕಲಿತ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿರುವ ಕೆಲವು ಲೇಖನಗಳು ಭಾಷಣಗಳ ಮುದ್ರಿತ ರೂಪಗಳು. ಮುಳಿಯ ತಿಮ್ಮಪ್ಪಯ್ಯನವರ 'ನಾಡೋಜ ಪಂಪ'ದಂಥ ಮಹತ್ವದ ಉದ್ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿನ ಹೆಚ್ಚಿನ ಲೇಖನಗಳು ಭಾಷಣದ ಮುದ್ರಿತ ರೂಪಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಭಾಷಣ ಅಥವಾ ಉಪನ್ಯಾಸ ವೆಂದರೆ ಅದು ಎದುರಿನ ಪ್ರೇಕ್ಷಕರನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಭಾಷಣ ಗಳಲ್ಲಿ ಉದ್ಗಾರಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಅನೇಕಾನೇಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಭಾಷಣ ಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರದರ್ಶನಾತ್ಮಕ ಅಂಶಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಬರವಣಿಗೆಯು ಬಹಳ ಹಾಸಿಯುಳ್ಳ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಒಂದು ಪ್ರಮೇಯ ಮುಖೇನ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಈ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಬರಹಗಳು ಮತು ಮತ್ತು ಬರವಣಿಗೆಯ ನಡುವಣ ಸಣ್ಣ ಅಂತರಗಳಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿವೆ. ಇದುವರೆಗೆಯೂ ತೀರಾ ಸಣ್ಣದು, ಈ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಲೇಖಕರು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿರುವ ವಿಧಾನಗಳೇ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ಬಂಧದಲ್ಲಿ ರೂಪಗೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಇದೂ ಒಂದು ಕಾರಣವಿರಬೇಕು.

ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಅಭಿರುಚಿ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪುರ್ನನಿರ್ಮಾಣದಂಥ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಚಿಂತಿಸಿದ ಲೇಖಕರ ಎದುರಿಗಿನ ವಾಸ್ತವ ಪ್ರಾಯಶಃ ಬೇರೆಯ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಇಟ್ಟಿತ್ತೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ವಿಮರ್ಶಕರ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಎಂದರೆ ಜನತೆಯ ಒಳಿತಿನ ಬಗ್ಗೆ ಚಿಂತಿಸುವುದೆಂಬ ಸ್ವಯಂ ಘೋಷಿತ ನಿಲುವು ಬಹುತೇಕ ಲೇಖಕರಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯು ಗಮನಾರ್ಹ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ೧೯೨೫ ರಿಂದ ೧೯೫೦ರ ತನಕದ ಕನ್ನಡದ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿರುವ ಬರವಣಿಗೆಯ ಧಾಟಿಯು ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂಬ ಏಕಕೇಂದ್ರಿತ ನಿಲುವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಮಾದರಿಯದಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕ ತಳೆಯುವ ನಿಲುವು ಮೂಲತಃ ಸಾರ್ವಜನಿಕರ ಅಭಿರುಚಿ ತಕ್ಕಂತೆ ಇರಬೇಕು. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಒಳ್ಳೆಯದು, ಯಾವುದು ಜನತೆಗೆ ಕೆಟ್ಟದು ಎಂದು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುವ ವಿಮರ್ಶಕರು ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಅಭಿರುಚಿಯ ವಕ್ತಾರರಂತೆ ಮಾತಾನಡುವುದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂವಾದದ ರೂಪಕಗಳಂತೆ

ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ನಿಲುವನ್ನು ತಳೆಯುವ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ವಿಮರ್ಶಕರು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಬದಲಾವಣೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂವಾದಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿತ್ತು. ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ ಮತ್ತು ಪಶ್ಚಿಮದ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ನಡುವಣ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ಕಂದರವನ್ನು ಈ ಹೊತ್ತಿನ ವಿದ್ಯಾವಂತ ವರ್ಗವು ತಮ್ಮ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಮುಚ್ಚುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದ್ದರಿಂದ ಸಹಜವಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗೆಗಿನ ವಿವರಣೆಗಳು ಅಂತಿಮ ವಾಗಿ ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಭಿರುಚಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಯಿತು. ವಿಮರ್ಶಕ ಅಥವಾ ಭಾಷಣಕಾರ ಒಬ್ಬ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಕ್ತಾರನಂತೆ ವರ್ತಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂಬ ಪುನರ್ ನಿರ್ಮಿತ ಚೌಕಟ್ಟು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪದೇ ಪದೇ ಉಕ್ತಗೊಂಡ, ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿಮರ್ಶಕರು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪುನರ್ ನಿರ್ಮಾಣದ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ (ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿ; ಕನ್ನಡ ಜನ)ಯೆಂಬುದು ಸ್ವಾಯತ್ತವಾದ ಜಗತ್ತಿನಂತೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ.

೧೯ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಆದಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶಕರು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂಬ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಳಸಿದಾಗ ನಮಗೆ ಕಾಣಿಸುವುದು ಆಗಿನ ಬುದ್ಧಿ ಜೀವಿಗಳ ತಲ್ಲಣದ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಮಾತ್ರ, ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿ; ಭಾಷೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ, ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಇತ್ಯಾದಿ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಬಳಸುವ ಈ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಬರಹಗಾರರು ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ತಜ್ಞರಂತೆ ಮಾತಾಡುತ್ತಾರೆಂಬುದು ನಿಜ. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಸಹೃದಯತೆಯಿಂದ ಕೃತಿಯನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವಂತಿರಬೇಕು. ಕೃತಿ ಯನ್ನು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ ಮುಟ್ಟುವಂತೆ ವಿವರಿಸಲು ಶಕ್ತವಾಗಿರಬೇಕು. ಜೀವನಕ್ಕೆ ಕಾವ್ಯವು ಏನನ್ನು ಮಾಡುವುದೋ ಅದನ್ನೇ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯೂ ಮಾಡಬೇಕು ಮುಂತಾದ ಮಾತುಗಳು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹಾದುಹೋದವು. ಈ ಮಾತು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮಾರ್ಗಸೂಚಿಯಂತಿದೆ. ಮತ್ತು ಈ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸ್ವರೂಪವೇನೆಂಬುದರ ಚರ್ಚೆಯೂ ಇದೆ. ಈ ಮಾತುಗಳು ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಅವುಗಳದೇ ಆದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡವು. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಇರುವ ಮೌಲ್ಯಾತ್ಮಕವಾದ ಸ್ವರೂಪವು ಇದರಿಂದ ವಿಧಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭ ದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಜ್ಞಾನ ವಲಯದ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಕೃತಿಗಳ ನಿರ್ದೇಶನ ವನ್ನೂ ಮಾಡಿವೆ. ಆ ಹೊತ್ತಿನ ಶಿಕ್ಷಣ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭ ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶೆಯ ನಡುವಣ ಅಂತರ ಸಂಬಂಧವು ಹೀಗೆ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಗೊಂಡಿವೆ.

ಕೃತಿ ವಿಮರ್ಶೆಯೆಂದರೆ ಅದು ಸಹೃದಯತೆಯಿಂದ ಕೂಡಿದ ಅಂಶವೆಂಬು ದಾಗಲೀ, ಅದು ಜೀವನದರ್ಶಿ ಎಂಬುದಾಗಲೀ ಬರವಣಿಗೆಯ ಹೊಸ ವೈಚಾರಿಕ

ಮಾದರಿ ಸೂಚನೆಯಂತಿದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷವಾದ ಜ್ಞಾನ ರೂಪಗಳೆಂಬ ಅಧಿಕೃತತೆಯು ಬಂತು. ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷ ಅರ್ಥಗಳು ಬಂದಂತೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಗೂ ವಿಶೇಷ ಅರ್ಥಗಳು ಬಂದವು. ಇದರಿಂದಾಗಿಯೇ ವಸಾಹತು ಶಾಹಿ ಅನುಭವ ಕಾಲಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಲಯಗಳಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿದ್ದ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಕೌಶಲವೆಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯೂ ಮೂಲ ಕಾರಣವಾಯಿತು.

ಬಹುತೇಕ ವಿಮರ್ಶಕರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಕಾರ್ಯಸೂಚಿಯು ಕೃತಿಯನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತತೆಯೂ ಈ ಕಾಲದ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಉದಾರವಾದಿ ಧೋರಣೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ರೂಪಗೊಂಡಿತು. ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಚರ್ಚೆ ಯಾದ ಅಂಶಗಳೆಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯದಿಂದ ಆಗುವ ಕೆಲಸ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರ ಕೊಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಲೇಖಕರು ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ಶಿಕ್ಷಿತರ ಪರವಾಗಿ ನಿಂತರು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಎದುರಿಸಲು ಇಷ್ಟಪಡುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಉದಾರವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮವು ಒಳ್ಳೆಯ ದರ ಬಗೆಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಮಾತಾಡುತ್ತಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಈ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಸತ್ಯ.

ಈ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿಮರ್ಶಕರು ಮಾತಾಡಿದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವೆಂದರೆ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ. ಪುನರುಜ್ಜೀವನವು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಟ್ಟರೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬೇರೊಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಗ್ರಂಥ ಸಂಪಾದನೆ, ಕವಿ ಕಾವ್ಯ ಪರಿಚಯ ಹಳಗನ್ನಡ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸುವುದು ಮುಂತಾದವು ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿವೆ. ಇದರ ಮುಖೇನ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಬೇಕೆಂಬ ಇರಾದೆಯೂ ಈ ಕಾಲದ ವಿಮರ್ಶಕರಿಗೆ ಇದ್ದಿರಬೇಕು. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಆರಾಧನೆಯೇ ದೇಶಸೇವೆಯೆಂಬ ಆಶಯವು ಇತ್ತೆಂದು ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣ ಬಹುದು. ಈ ರೀತಿಯ ಅಂಶಗಳು ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲ. ಆದರ್ಶದ ಹುಡುಕಾಟ. ಈ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಲೇಖಕರು ಈ ರೀತಿಯ ಆದರ್ಶವನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕೃತಿಗಳ ಮೂಲಕ ಕಂಡುಕೊಂಡರು.

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಲೇಖಕರು ಈ ರೀತಿಯ ಪುನರುಜ್ಜೀವನದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿದಿರುವುದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಬಲದಾವಣೆ ಯೊಂದರ ಸೂಚನೆ. ಪುನರುಜ್ಜೀವನವೆಂದರೆ ಬಿ.ಎಂ. ಶ್ರೀಯವರ ಪ್ರಕಾರ ಹೊಸದು, ಹಳೆಯದರ ಸಂಮಿಶ್ರ ಸ್ಥಿತಿ. ಸಮನ್ವಯದ ನಿಲುವು ಪುನರುಜ್ಜೀವನದ ಹೇಳಿಕೆಯಲ್ಲ. ಹೊಸದರ ಕಡೆಗೆ ಮುಖ ಮಾಡಿನಿಂತಿದೆ. ಈ ಕಾಲದ ವಿಮರ್ಶಕರು

ಸಮನ್ವಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ನೆವನದಲ್ಲಿ ಆಗಷ್ಟೆ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಿದ್ದ ನವೀನ ಛಂದೋ ರೂಪಗಳನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಂಡರು. ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಗಳ ಹಳೆಯ ರಾಚನಿಕ ಮಾದಿಗಳ ನಿರಾಕರಣೆ ಹೊಸ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ರೂಪಗಳ ಆಗಮನಗಳ ನಡುವಣ ದ್ವಂದ್ವದಲ್ಲಿ ಈ ಕಾಲದ ವಿಮರ್ಶಕರು ಸಮನ್ವಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರು. ಸಮನ್ವಯದ ಈ ನಿಲುವು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಬದ್ಧತೆಯಿಲ್ಲದ ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವುಗಳನ್ನೇ ಪ್ರತಿಫಲಿಸುತ್ತದೆ.

ಬಹುತೇಕ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಒಳಗಡೆಗೆ ಅಂತರಂಗದ ಧ್ವನಿಯಾಗಿ ಬಂದಿರುವ ಈ ಸಮನ್ವಯದ ಗ್ರಹಿಕೆಯೇ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಖಚಿತ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿಗೆ ಬಾರದ ಹಾಗೆ ಮಾಡಿದೆಯೆನ್ನಬಹುದು. ವೈರುಧ್ಯಗಳ ನಡುವೆ ಬದುಕುವುದು ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಕೊಡದಿರುವುದು ಆ ಹೊತ್ತಿನ ಬರಹಗಾರರ ಸಹಜ ಸ್ಥಿತಿಯೇ ಆಗಿತ್ತು. ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಪಡೆದ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಈ ರೀತಿಯ ವೈರುಧ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಬದುಕುವುದು ಮತ್ತು ಚಿಂತಿಸುವುದುಅಸಹಜವಲ್ಲವಾದರೂ ಅವರು ನಿರ್ವಹಿಸಿದ್ದ ಕೆಲಸಗಳು ಏಕಮುಖ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಂತೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಳೆಯ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿನ ಬುದ್ಧಿ ಜೀವಿಗಳು ನಿರ್ವಹಿಸಿದ ಕೆಲಸಕ್ಕೂ ಅದೀಗ ತಾನೇ ಹೊಸ ಶಿಕ್ಷಿತ ಸಮುದಾಯವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿದ್ದ ಬುದ್ಧಿ ಜೀವಿಗಳು ನಿರ್ವಹಿಸಿದ ಕೆಲಸಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಮಾಜದ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳ ಕೌಶಲದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ವೈರುದ್ಧ್ಯಗಳಿರಲಿಲ್ಲ. ಕಾವ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆಯೂ ಈ ವಿಷಯವು ಸತ್ಯ.

ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಪೂರ್ಣ ಮಟ್ಟಿಗೆ ವಿದಾಯ ಹೇಳದ ಹೊಸ ರೀತಿ ರಿವಾಜುಗಳು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಆಗಮನವಾಗದ ಸಮಾಜವೊಂದರಲ್ಲಿ ಲೇಖಕರು ಈ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಕಾವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಮುಂತಾದ ವಿಷಯಗಳ ಮಾತಾಡಿದ ವಿವರಗಳು ಕೆಲವು ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಒಳಗೊಳ್ಳಬೇಕಾಯಿತು. ಇವರ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಸರಿ ಅಥವಾ ತಪ್ಪು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಹೀಗಿದೆಯೆಂಬ ವಿವರವು ಮುಖ್ಯ. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ಈ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ವಿಮರ್ಶಕರು ತಮ್ಮ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡೇ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಬರೆದರು.

ಒಟ್ಟಾಗಿ ಈ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಸಾಹಿತ್ಯವಿಮರ್ಶೆಯ ಸ್ವರೂಪಗಳ ಕುರಿತು ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು. ಈ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಂಥ ಸಂಪಾದನೆ; ಸಾಹಿತ್ಯ ತತ್ವ; ಹಳೆಗನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕುರಿತ ಪ್ರಸ್ತಾಪಗಳು ಬಂದಿದ್ದು ಇವು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ವಸಾಹತು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬಂದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳಾಗಿವೆ. ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯದ

ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುವುದೆಂದರೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಪ್ರಾದೇಶಿಕವಾದ ಮಾದರಿಯೊಂದರ ಬಗ್ಗೆ ಅಭಿಮಾನ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವುದು ಎಂದರ್ಥ. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಈ ಕಾಲದ ವಿಮರ್ಶಕರು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿದ ವಿಧಾನ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯನ್ನು ಹುಡುಕುವ ಪ್ರಯತ್ನವೇ ಆಗಿದೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಬಗೆಗೆ ನೇರವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸದೆ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಈ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ.

ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ತೌಲನಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಈ ಕಾಲದ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿದ್ದು, ಇದು ಪಶ್ಚಿಮ ಮತ್ತು ಭಾರತೀಯ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಗಳ ನಡುವಣ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂವಾದಗಳಲ್ಲಿ. ಸಮತೋಲನವನ್ನು ಕಾಪಾಡಲು ಯತ್ನಿಸಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ದೇಶೀಯತೆಯ ಹುಡುಕಾಟವೇ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಯತ್ನಗಳು ಒಂದು ರೀತಿಯ ಬೌದ್ಧಿಕ ವಲಯದ ಚರ್ಚೆ ಯಾಗಿದ್ದು ಅನೇಕ ನಿಜವಾದ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬೇರುಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿಲ್ಲ. ಇದು ಯಾತಕ್ಕೆಂದರೆ, ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ರೂಪು ಗೊಂಡಿದ್ದ ಶಿಕ್ಷಣ ನಿತಯೇ ಒಂದು ವರ್ಗದ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿತು. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ತಾತ್ವಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಗತಿಗಳ ಒಳತಲ್ಲಣಗಳು ಈ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ.

ಈ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿರುವ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳೂ ಕೂಡಾ ಆಕರ್ಷಕ ವಿವರಗಳ ಪ್ರತಿಧ್ವನಿಯಂತಿವೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಭಾವುಕ ಮತ್ತು ಆಕರ್ಷಕ ಮಾತುಗಾರಿಕೆಯ ವಿವರಗಳಲ್ಲಿ ಆ ಕಾಲದ ಲೇಖಕರ ಒಪ್ಪಂದದ ನಿಲು ವನ್ನೇ ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು.

೧೯೨೫ ರಿಂದ ೧೯೫೦ರ ತನಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಹೆಜ್ಜೆಗಳೇ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಿಕಾಸ ಕ್ರಮದ ಒಂದು ರೀತಿಯ ವಿವರಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಕಾಲಘಟ್ಟ ರೂಪಿಸಿದ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರ್ಚೆಗಳು ಕನ್ನಡದ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ನೆಲೆಗಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾದ ವಾಗ್ವಾದಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿವೆ. ಪ್ರಮುಖವಾದ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳ ಬಿಂಬವಾಗಿದೆ.

(ಈ ಲೇಖನವು 'ಶತಮಾನದ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ' (ಸಂ. ಜಿ.ಎಚ್. ನಾಯಕ ೨೦೦೦ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿದೆ.)



ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸ್ವರೂಪದ ಕುರಿತ ಚಿಂತನೆಗಳು

ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಕುರಿತಂತೆ ಬರೆಯುತ್ತಾ ಗುರುರಾಜ ಅಮೂರ ಅವರು ಕೆಲವಂಶಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. "ಆದಾಗ್ಯೂ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಉದ್ದೇಶಗಳನ್ನು ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲಿಟ್ಟು ಕೊಂಡು ನಿರ್ಮಾಣವಾದ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಸಾಕಷ್ಟು ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ." ಸಂಸ್ಕೃತ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯ ಹಾಗೂ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವೈಚಾರಿಕರ ಅಭ್ಯಾಸದಿಂದ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಕೆಲಸ ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಡೆಯಿತು. ಪ್ರಾಚೀನ ಕನ್ನಡ ಹಾಗೂ ಸಂಸ್ಕೃತ ಕವಿ ಶ್ರೇಷ್ಠರ ಶೋಧ ಹಾಗೂ ಗುಣ ಗ್ರಹಣಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯ ದೊರೆಯಿತು ಹಾಗೂ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನವೂ ಕೆಲಮಟ್ಟಿಗೆ ನಡೆಯಿತು. ಆ ಕಾಲದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯೇ 'ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಮರ್ಶಕ' ಹಾಗೂ 'ಪಂಡಿತ ವಿಮರ್ಶಕ'ರಿಬ್ಬರ ಕೆಲಸವನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡ ಜನರನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಿತೆಂದು ಹೇಳಬೇಕು (ಅಮೂರ ಗುರುರಾಜ, ೧೯೭೦, ಕೃತಿ ಪರೀಕ್ಷೆ, ಪು. ೧೩೧). ಆಧುನಿಕ ಭಾರತೀಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ

ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಈ ಮೇಲಿನ ಅಂಶಗಳು ಮುಖ್ಯವಾದವು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪ್ರಕಾರವೂ ವಸಾಹತುವಿನ ಪರಿಣಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ವಸಾಹತು ಕಾಲ ಘಟ್ಟದ ನೇರ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿದ ನವೋದಯ ಕಾಲದ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ತಾತ್ವಿಕ ಆಯಾಮ ಕೂಡಾ ಈ ರೀತಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ.

ನವೋದಯ ಕಾಲದ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಕುರಿತಂತೆ ಬಂದಿರುವ ಮತ್ತೊಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಹೀಗಿದೆ: 'ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಈ ಯುಗದ ಎಲ್ಲ ವಿಮರ್ಶಕರಲ್ಲಿ ಎರಡು ಅಂಶಗಳು ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಬರಹಗಾರನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹೊಣೆಯ ಮತ್ತು ಓದುವವರ ಮನಸ್ವಾಸ್ಥ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆ ಇವರಲ್ಲಿ ಸಹ ಎಚ್ಚರವಾಗಿತ್ತು. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಇವರು ವಾಸ್ತವಿಕತೆಯನ್ನು ಸರಳವಾಗಿ ಕಂಡರು. ಮನೋವಿಜ್ಞಾನ: ಮನುಷ್ಯನ ನಾಗರಿಕತೆಯ ಚರಿತ್ರೆ – ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಆರ್ಥಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಮಹತ್ವ ಇವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಲಿಲ್ಲ. ನಿಜ, ಆದರೆ ಕೃತಿ ರಚನೆ, ಕೃತಿ ವಿಮರ್ಶೆಗಳಲ್ಲಿ ಬರಹಗಾರನ ಹೊಣೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಇವರದು ಸದಾ ಎಚ್ಚರವಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ಈ ಕಾಲದ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ವಿವರಣಾತ್ಮಕವಾದದ್ದು. ಈ ವಿಮರ್ಶಕರು ತಮ್ಮ ಸಂತೋಷವನ್ನು ಓದುಗರೊಂದಿಗೆ ಹಂಚಿಕೊಂಡು ತೃಪ್ತಿಪಟ್ಟರು. ಸೂಕ್ಷ್ಮ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಇವರಲ್ಲಿ ವಿರಳ. ನಿಜ, ಆದರೆ ತಾವು ಬರೆಯುವುದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಓದುಗನಿಗೂ ಅರ್ಥವಾಗಬೇಕೆಂಬ ಕಾಳಜಿಯಿಂದ ಬರೆದರೂ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೂ ಸಾಮಾನ್ಯ ಓದುಗನಿಗೂ ನಡುವೆ ಸೇತುವೆಯಾದರು (ಶೇಷಗಿರಿರಾವ್, ಎಲ್.ಎಸ್., ೧೯೭೫, ಹೊಸಗನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಪು. ೨೬೨).

ಈ ಇಬ್ಬರೂ ವಿಮರ್ಶಕರೂ ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಬಗೆಗೆ ಎತ್ತಿರುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಿಷ್ಟು ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿವೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇಬ್ಬರೂ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಬಯಸುತ್ತಾರೆ. ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದ ಮೇಲಿನ ವಿಮರ್ಶಕರು ವಿಮರ್ಶೆಯ ಅರ್ಥವೈವಿಧ್ಯವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ (Pluratiy of meaning) ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸ್ವರೂಪದ ಬಗೆಗೆ ಎತ್ತಿಕೊಂಡಿರುವ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಕೆಲವು ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾದ ಅಂಶಗಳು ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಈಚೆಗೆ ಅಂದರೆ ನವ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಕಾಲಿರಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸ್ವರೂಪದ ಬಗೆಗೆ ಬಂದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿವೆ. ನವ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ಸ್ವರೂಪ'ದ

ಬಗೆಗೆ ಬಂದ ನಿಲುವುಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿದಂತೆ ನಿಂತಿದೆಯಾದರೂ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ 'ಸ್ವರೂಪ'ವು ನಿರ್ಣೀತವಾಗುವುದು ಈ ಕೆಳಗಿನ ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ:

೧. ಬರಹಗಾರ, ಓದುಗ ಮತ್ತು ಕೃತಿಯ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ

೨. ಕೃತಿಯ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಸಮಾಜ

೩. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯ ಗುಣಧರ್ಮ

ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಸಾಹಿತ್ಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಏಕ ಕೇಂದ್ರಿತ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಚರ್ಚಿಸಿದೆ. ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಸಾಹಿತ್ಯ ಸ್ವರೂಪದ ಬಗೆಗೆ ಎತ್ತಿಕೊಂಡಿರುವ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಮೇಲಿನ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದಲೇ ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಈ ಕೆಲಸವನ್ನು ಎರಡು ಹಂತಗಳ ಮುಖಾಂತರ ನಡೆಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

೧. ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪದ ಬಗೆಗೆ ಎತ್ತಿದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ತಮ್ಮ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿಕೊಂಡ ರೀತಿಯ ಮುಖಾಂತರ ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು.

೨. ಇವುಗಳನ್ನು ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಅನ್ವಯಿಸಿಕೊಂಡ ರೀತಿಯ ಮುಖಾಂತರ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದು.

ಮೊದಲಿಗೆ ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಕ್ರೋಢೀಕರಿಸಬಹುದು.

'ವಿಷಯದ ಮಹತಿ, ವಿಚಾರಗಳ ಪ್ರಗಲ್ಭತೆ, ಅಮೋಘವಾದ ಸರಣಿ ಪ್ರಯೋಗಗಳ ತೀಕ್ಷ್ಣ ವೇದಿತ್ವ, ಶಬ್ದ ಯೋಜನೆಯ ಸಮರ್ಪಕತೆ, ಪದಲಾಲಿತ್ಯ, ಅಂತಃಕರಣ ವಿಧಿ ಮುಂತಾದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಮುಚ್ಚಯದಿಂದ ತತ್ವಮಯವಾಗಿಯು, ರಸಮಯವಾಗಿಯು, ತೇಜೋಮಯವಾಗಿಯೂ ಇರುವ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ರಚಿಸಬಲ್ಲವ ನಾದ ಸರಸ್ವತೀ ಮಾನಸ ಪುತ್ರನ ಕೃತಿಯನ್ನು ನಾವು ಮಾಡಿದ ನಿಯಮಗಳು ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಕಟ್ಟಲಾರವು' (ವಾಸುದೇವಾಚಾರ್ಯ ಕೆರೂರು, ವಾಸುದೇವ ಪ್ರಶಸ್ತಿ, ೧೯೬೪, ಪು. ೨೩೭). ಕೆರೂರರ ಮುಖ್ಯ ಚರ್ಚೆಯೆಂದರೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಸ್ವರೂಪವು ನಿರ್ಣೀತವಾಗುವುದು ಅದರ ಆಂತರಿಕ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಯಿಂದ. ಆದರೆ 'ನಿಯಮ ರಾಹಿತ್ಯ' ಸ್ಥಿತಿಯೂ ಕೂಡಾ ಸಾಹಿತ್ಯದ ರಚನೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಕೂಡಾ, ಕೆರೂರರು ರಚನೆಯ ಕುರಿತಂತೆ ತಮ್ಮ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ನಾವು ಹೇಳಲಿಚ್ಛಿಸಿರುವ ಸಂಗತಿಯ ಜ್ಞಾನವು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಬಿಂಬಿಸಿರಬೇಕು. ಕೇಳುವವನ ಗ್ರಾಹಕ ಶಕ್ತಿಯನ್ನರಿತು ಉಚಿತವಾದ ಶಬ್ದಗಳನ್ನಾರಿಸಿ ಹೇಳುವ ಜಾಣತನವು ನಮ್ಮಲ್ಲಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಕೇಳುವವನಿಗೆ ನಮ್ಮ ಭಾವವು ತಿಳಿಯಲಾರದು'

(ಅದೇ, ಪು. ೨೩೭). ಅನಂತರದಲ್ಲಿ ಕೆರೂರರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿಗಳು ಕೇಂದ್ರಿತವಾಗುವುದು ಹೀಗೆ : 'ಶಬ್ದ ಜ್ಞಾನ ವ್ಯಾಕರಣ ತರ್ಕಗಳಿಂದಲೇ ಸಾಲದು.' ಅವೂ ಯುಕ್ತವಾಗಿ ಬೇಕೇ ಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತಿಲ್ಲ. ಲೇಖಕರು ಸೃಷ್ಟಿ ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ನಿರೀಕ್ಷಿಸಿದವರಾಗಿರಬೇಕು. ಸದ್‌ಗ್ರಂಥಗಳ ಮುಖಾಂತರವಾಗಿ ಜ್ಞಾನಿಗಳ ಅನುಭವಾಮೃತವನ್ನು ಯಥೇಚ್ಛವಾಗಿ ಸೇವಿಸಿದವ ರಾಗಿರಬೇಕು. ಅಂದರೆಯೇ ಅವರ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ತೇಜಸ್ಸು, ಸೌಂದರ್ಯ, ಜ್ಞಾನ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಕಂಡುಬರುವುವು (ಅದೇ, ಪು. ೨೩೭). ಕೆರೂರು ವಾಸುದೇವಾ ಚಾರ್ಯರ ಚರ್ಚೆಯು ಸಾಹಿತ್ಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ನಿರಚನಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಅವರ ಚರ್ಚೆಯಿಂದ ಸಾಧಿತವಾಗುವ ಅಂಶಗಳೆಂದರೆ ;

೧. ಬರಹಗಾರನ ಗ್ರಹಿಕೆಯಿಂದಲೇ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಂರಚನೆಯು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

೨. ಕೃತಿಯ ಅರ್ಥವೂ ಸಾಕಾರಗೊಳ್ಳುವುದು ಕೇಳುವವನ ಗ್ರಾಹಕ ಶಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ.

೩. ಭಾಷೆಯ ಸರಿಯಾದ ಬಳಕೆ.

ಆಧುನಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಸಂರಚನೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಇದರಿಂದಲೇ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಮೂರು ಅಂಶಗಳು ಹೊಸ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ತೆರೆದುಕೊಂಡ ಬೌದ್ಧಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಯ ಸಂಗತಿಗಳೂ ಕೂಡಾ ಹೌದು. ಅಂದರೆ, ಕೆರೂರರ ಕಾಲಘಟ್ಟ ನೇರವಾಗಿ ವಸಾಹತು ಕಾಲಘಟ್ಟಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು, ಈ ಕಾರಣದಿಂದ. ವಿಮರ್ಶೆಯ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಿಸಿದ ಹೊಸತೊಂದು ಆಲೋಚನಾಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಇದು ಪ್ರತೀಕವಾಯಿತು. ಕೆರೂರರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಹೊಸ ಅಂಶಗಳಿವೆ. ಭಾರತೀಯ ವೈಚಾರಿಕ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಛೇದಿಸಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ನೆಲೆಯಿದು. ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯ ವೈಚಾರಿಕ ನೆಲೆಗಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಮುಖ್ಯ ಅಂಶ ಗಳೆಲ್ಲವೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕಲ್ಪನೆಗಳಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾಗಿವೆ. 'ಪೂರ್ವ ಜನ್ಮದ ಪುಣ್ಯಾತಿಶಯ ದಿಂದಲೋ ಅಥವಾ ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದಲೋ ಅಥವಾ ಭಗವತ್ ಕೃಪೆಯಿಂದಲೋ ಕವಿ ಎಂಬ ವಿಶೇಷ ವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ, ಒಂದು ಆವೇಶದ ಅಥವಾ ಸ್ಫೂರ್ತಿಯ ಮನಃಸ್ಥಿತಿ ಯಲ್ಲಿ ಹೊಮ್ಮುವ ಧರ್ಮಾರ್ಥ ಕಾಮ ಮೋಕ್ಷಗಳನ್ನು ಪರಮ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನಾಗಿ ಉಳ್ಳ ಬರವಣಿಗೆಯೇ ಕಾವ್ಯ ಎಂಬುದು ಭಾರತೀಯ ಕಲ್ಪನೆ (ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ, ಜಿ.ಎಸ್., ೧೯೮೩, ಪು. ೨೪೭). ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಕೆರೂರರು ಹೊಸ ಆಲೋಚನಾಕ್ರಮದ ಕಡೆಗೆ ತಮ್ಮ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಕರೆದೊಯ್ಯುತ್ತಾರೆ. ಕೆರೂರರು ಬಳಸುವ ಗ್ರಾಹಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಸಾಂದರ್ಭಿಕವಾಗಿ ಬಂದುದಾಗಿದ್ದರೂ ಅದಕ್ಕೊಂದು ತಾತ್ವಿಕ ಆಯಾಮವು ಸಿದ್ದಿಸಿದೆ. ಕೆರೂರರ ಮಾತನ್ನು ನಿರಚನಗೊಳಿಸಿದರೆ ಬರಹಗಾರನ

ಗ್ರಹಿಕೆಯೂ, ಓದುಗನ ಗ್ರಾಹಕ ಶಕ್ತಿಯೂ ಸಂಧಿಸುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸ್ವರೂಪದ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯು ಸ್ಥಾಪಿತವಾಗುವುದು ಓದುಗರಲ್ಲಿಯೇ. ಸೂಚ್ಯವಾಗಿ ಇದು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಹುಮುಖ ಅರ್ಥ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಇಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಹಕ ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಮುಖ್ಯ.

ನವೋದಯ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಇನ್ನೊಬ್ಬ ವಿಮರ್ಶಕ ಹಾಗೂ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಕಾರ ಡಿ.ಎಲ್. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ ಅವರು ಸಾಹಿತ್ಯ ಸ್ವರೂಪದ ಕುರಿತಂತೆ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ: 'ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದರೆ ಅದರ ವಿಶಾಲವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಿರುವ ಗ್ರಂಥ ಸಮುದಾಯ' (ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್,ಡಿ.ಎಲ್, ೧೯೭೧, ಪೀಠಿಕೆಗಳು ಲೇಖನಗಳು, ಪು.೯೩), ಡಿ.ಎಲ್.ಎನ್. ಅವರು ಸಾಹಿತ್ಯ ಸ್ವರೂಪ ವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಕೆಲವಂಶಗಳ ಕುರಿತು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಸ್ವರೂಪ ವನ್ನು ಕೃತಿಕಾರನ ಮಾನಸಿಕ ಸಂದರ್ಭದ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಅವರು ಗಣಿಸುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ರಚನೆಗೆ ರಾಜಕೀಯವೂ ಧರ್ಮದಂತೆ ಮೂಲ ನೆಲೆಯಾಗುತ್ತದೆಯೆಂದು ಅವರು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಡಿ.ಎಲ್.ಎನ್. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂರಚನೆಗೆ ಕಾರಣ ವಾಗುವ ಮತ್ತೊಂದು ನೆಲೆಯೆಂದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಭಾವ. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳ ಕೇಂದ್ರ ಬಿಂದು – ಸಾಹಿತ್ಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಒಂದು ಉತ್ಪನ್ನವೆಂದು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅವರು ಸೂಚಿಸುವ ಅಂಶಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಯಾಮವನ್ನೂ ಪಡೆದುಕೊಂಡಿವೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇದು ಬದಲಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಕೃತಿಯ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರವರ್ತಿಸುವ ವ್ಯಕ್ತಿ ಪಾತಳಿಯೂ ಹೌದು. ಹೀಗಾಗಿ ಡಿ.ಎಲ್.ಎನ್. ಅವರ ವೈಚಾರಿಕ ಆಕೃತಿಯು ಇತರ ವಿಮರ್ಶಕ ರಂತೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭದ ಉಪ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಿದೆ.

'ಕಾವ್ಯ ಎಂದರೆ ರಸಾತ್ಮಕವಾಕ್ಯ ಎಂದು ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹಿರಿಯರು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಆದಿಮ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಭಾಷೆಯ ಆರಂಭ ಆದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ, ಒದೊಂದು ಮಾತೂ ಕಾವ್ಯವೇ ಆಗಿದ್ದಿರಬೇಕು' (ಮಾಸ್ತಿ ವೆಂಕಟೇಶ ಅಯ್ಯಂಗಾರ್, ೧೯೭೧, ಸಾಹಿತ್ಯದಿಂದ ಆಗುವ ಕೆಲಸ, ಪು. ೧೯೭). ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಕಾವ್ಯದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮೂಲ ಸ್ಥಿತಿಯಿಂದಲೇ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಮಾತಿನ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಾನವ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಶಿಸ್ತಿನ ಮನೋಭಾವ ಅಂತಸ್ಥವಾಗಿದೆ. ಅನಂತರ ಮಾಸ್ತಿ ಯವರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದು ಹೀಗೆ : 'ರಸದಿಂದ ಉದಿಸಿ, ರಸವನ್ನು ಮೂಡಿಸಬಲ್ಲ ಸತ್ಯ, ಸುಂದರ, ಆದ ವಾಕ್ಯ ಕಾವ್ಯ ಎಂದಾಯಿತು' (ಅದೇ,ಪು.೧೪). ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ: 'ನಮ್ಮವರು ಸಾಹಿತ್ಯ ಎಂದರೆ ಮಾನವ ಜೀವನದ ಚಿದ್ಭಾಗಕ್ಕೆ ಉದ್ದೇಶವಾಗದೆ ಅದರ ಆನಂದಾನುಭವ ಶಕ್ತಿ ಅಥವಾ

ರಾಗಭಾಗಕ್ಕಾಗಿ ರಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಕೃತಿಗಳ ಸಮುದಾಯ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಈಗ ನಾವು ಸಾಹಿತ್ಯವೆನ್ನುವುದೂ ಇದೇ ಲಕ್ಷಣವನ್ನುಳ್ಳ ಗ್ರಂಥಗಳ ಸಮುದಾಯ (ವೆಂಕಟೇಶ ಅಯ್ಯಂಗಾರ್ ಮಾಸ್ತಿ, ೧೯೪೫, ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಪುಸ್ತಕಗಳು–೧, ಪು. ೧೪). ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಸಾಹಿತ್ಯ ಸ್ವರೂಪದ ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುವಾಗ 'ಬುದ್ಧಿ ಸ್ಫೂರ್ತಿ', 'ರಾಗ ಸ್ಫೂರ್ತಿ', 'ಭಾವದಿಂದ ಕಾವ್ಯ', 'ಜನಾಂಗದ ಬಾಹ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯ ಕಾರಣ', 'ಸಾಮಾಗ್ರಿಗೆ ತಕ್ಕ ರೂಪಜ್ಞಾನ' ಇತ್ಯಾದಿ ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ರೂಪದ ಬಗೆಗೆ ಮಾತಾಡುತ್ತಾ 'ಕವಿಯ ಆತ್ಮಕ ಅನುಭವ ವಿಶೇಷದ ಸಾರವನ್ನು ವ್ಯಂಜಕ ಕಾವ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳುವಲ್ಲಿ, ಎಂದರೆ 'ಅರಿಕೆ' ಜಾತಿಯ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಆವೇಶವೇ ಮುಖ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ ಸ್ವತಂತ್ರ ಮಾರ್ಗವೂ ಸ್ವಭಾವ ಜನ್ಯ. ಉಳಿದ ಹಾಗೆ ಉಪನ್ಯಾಸ, ಕತೆ, ನಾಟಕ ಮೊದಲಾದ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ರಾಗದ ಅಧಿಕಾರದ ಜೊತೆಗೆ ಬುದ್ಧಿಯ ಅಧಿಕಾರವೂ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಮಿಳಿತವಾಗುತ್ತಾ ಬಂದ ಹಾಗೆ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಪದ್ಧತಿ ಕ್ಷೇಮಕರವಾಗಿ ತೋರುವುದು' ಎಂದು ಮಾಸ್ತಿಯವರು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಾರೆ (ಅದೇ, ಪು. ೧೦೮). ಅನಂತರ, 'ಸಂಗತಿಯಿಂದ ಭಾವ : ಭಾವದಿಂದ ಕಾವ್ಯ : ಇದು ಕಾವ್ಯ ನಿರ್ಮಾಣದ ವಿನ್ಯಾಸ. ಕಾವ್ಯದಿಂದ ಭಾವ, ಭಾವದಿಂದ ಸಂಗತಿಯ ಪ್ರತಿಬಿಂಬ, ಇದು ಕಾವ್ಯದ ಅನುಭವದ ವಿನ್ಯಾಸ' (ಮಾಸ್ತಿ, ಪ್ರಸಂಗ–೩, ೧೯೬೫, ಪು. ೪೧).

ಮಾಸ್ತಿಯವರ ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಮಹತ್ವದ ಅಂಶಗಳಿವೆ. ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಮೇಲಿನ ಆಧಾರಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪುನರ್ ನಿರ್ಮಿಸಿದರೆ ಈ ಅಂಶಗಳು ಹೊರಹೊಮ್ಮುತ್ತವೆ:

೧. ರಚನಾತ್ಮಕವಾದ ವಾಕ್ಯವು ಕಾವ್ಯದ ಸ್ವರೂಪದ ಒಂದಂಶವಾಗಿದೆ. ರಚನೆಯ ಕುರಿತು ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಮಾತು ಗಮನಾರ್ಹ.

೨. ಇದರಲ್ಲಿ ಸತ್ಯ (ವಾಸ್ತವ) ಮತ್ತು ಸುಂದರವಾದ ಅಂಶವು ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ರುತ್ತದೆ.

೩. ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೂ ಕವಿಯ ಭಾವಕ್ಕೂ ಅಂತರ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕುರಿತು ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಮಾತು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ.

೪. ಕೃತಿಯ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆ ನಿರೂಪಿತವಾಗುವುದು ಓದುಗರಲ್ಲಿ.

೫. ಕೃತಿಯು ರಾಗ ಭಾವದಿಂದ ರೂಪು ತಳೆಯುತ್ತದೆ.

೬. 'ಅರಿಕೆ' ಜಾತಿಯ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಆವೇಶವೇ ಮುಖ್ಯವಾದರೆ, ರಾಗ ಮತ್ತು ಬುದ್ಧಿ ೭. ಅಧಿಕಾರದಿಂದ ಇನ್ನಿತರ ಪ್ರಕಾರಗಳು ವಿಜೃಂಭಿಸುತ್ತವೆ. ಮಾಸ್ತಿ

ಹೇಳಿರುವ ಅರಿಕೆಯ ಜಾತಿಯು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದುದು. ಅರಿಕೆ ಜಾತಿಯು ಭಾವ ಮತ್ತು ಆವೇಶಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದೆ.

೭. ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಭಾವ ಉದಿಸಿ, ಅದರ ಮುಖಾಂತರದ ಕಾವ್ಯನಿರ್ಮಿತಿ ಆಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಕಾವ್ಯದ ವಿನ್ಯಾಸಕ್ಕೂ ಭಾವಕ್ಕೂ ಅಂತಸ್ಸಂಬಂಧವಿದೆ.

ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಮೊದಲ ಮಾತುಗಳು ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ವಿಚಾರಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಮಾಸ್ತಿಯವರು ರಸದ ಬಗೆಗೆ ಮಾತಾಡುವಾಗ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿ. 'ಕಾವ್ಯದ ಬಗೆಗೆ ಏನು ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೂ ಅಧ್ಯಯನಶೀಲ ಪಂಡಿತವರ್ಗ ಮೊತ್ತಮೊದಲು ಅಲಂಕಾರಿಕರು ಹೇಳಿದ ಕಾವ್ಯ ಲಕ್ಷಣಗಳ ಕಡೆಗೆ ತಿರುಗುವುದು ಸಹಜ. ಆದರೆ, ಈ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಕಾವ್ಯದ ಬಗೆಗೆ ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟವಾಗಿ ಯೋಚಿಸುವುದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಅಸ್ತಿವಾರವನ್ನೊದಗಿಸುವಂತೆ ಸ್ವಯಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿವೆಯೇ? ಎಂದು ಯೋಚಿಸುವ ಗೊಡವೆಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ವಿದ್ವಾಂಸರುಗಳು ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. 'ರಸಾತ್ಮಕವಾದ ವಾಕ್ಯ ಕಾವ್ಯ', 'ಧ್ವನಿಯನ್ನೇ ಆತ್ಮವಾಗಿ ಹೊಂದಿರುವಂತಾದ್ದು ಕಾವ್ಯ', 'ರಮಣೀಯವಾದ ಅರ್ಥ ವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಶಬ್ದ ಕಾವ್ಯ' – ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿರುವ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಇಂದಿಗೆ ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿವೆ. ಇಂಥವನ್ನು ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಗುರಿಪಡಿಸಿದಾಗ ಕಾವ್ಯದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮೊದಲು ಇದ್ದುದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಇವು ಜಟಿಲಪಡಿಸುತ್ತವೆ 'ರಸಾತ್ಮಕ ಕಾವ್ಯ' "ರಮಣೀಯ ಅರ್ಥ" ಮುಂತಾದವುಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿರು ವಂಥದ್ದು.

ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಟಿಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಟಿಯಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ಅನೇಕ ವಾದಗಳು ತಮ್ಮದೇ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ಒಡಲಲ್ಲಿ ಇರಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಬಳಸುವ ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯ ಪದಗಳು ಕಾಲದ ಅಂತರವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿವೆ. ಈ ರೀತಿ ಕಾಲದ ಅಂತರವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಾಗ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಸರಳತೆ ಬಂದುಬಿಡುತ್ತದೆ.

ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಸೌಂದರ್ಯ ಮತ್ತು ಸತ್ಯ (ವಾಸ್ತವ) ಇರಬೇಕೆಂದು ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ಸೌಂದರ್ಯ'ದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಫಕ್ಕನೇ ಹುಟ್ಟಿಬಿಡು ವಂಥದ್ದಲ್ಲ. ಸಾಮಾಜಿಕ, ಚಾರಿತ್ರಿಕ, ತಾತ್ವಿಕ ಮತ್ತು ಮಾನಸಿಕ ಸಂಗತಿಗಳ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಸೌಂದರ್ಯಪ್ರಜ್ಞೆಯೂ ಕೂಡಾ ಸಂವಾದಿ (Relative) ಆಗಿರುವಂಥದ್ದು. ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯ ನಿಕಷಕ್ಕೆ ಒಡ್ಡಿ ಕೊಂಡಂತೆ ಸೌಂದರ್ಯದ ಬಗೆಗಿನ ನಂಬಿಕೆಗಳೂ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಸ್ವರೂಪದ ಬಗೆಗಿನ ಹೊಸ ನೈತಿಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಹೊಸ

ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿಯೇ ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಸೌಂದರ್ಯದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು 'ಭಾವಮುಖಿ'ಯಾದುದು ತೀರಾ ಸಹಜ. ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಇದು ಒಟ್ಟು ಸಂದರ್ಭದಿಂದಲೇ ಪ್ರೇರಿತವಾಗಿರುವಂಥದ್ದು. ಇದು ನವೋದಯದ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಸರಿಯಾದದ್ದು.

ಹೆಚ್ಚಿನ ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಓದುಗನ ಕುರಿತಂತೆ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮಾಸ್ತಿಯವರಲ್ಲೂ ಈ ರೀತಿಯ ಚಿಂತನೆಯು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ಸಹೃದಯದವರಿಗೆ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಅಂಶಗಳೆಲ್ಲದರ ಮುಂದುವರಿಕೆಯ ರೂಪದಂತೆ ಇದು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆಯಾದರೂ, ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಈ ವಿಮರ್ಶಕರು ಓದುಗರ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಅಷ್ಟಾಗಿ ಕಡಿತಗೊಳಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಮಾತುಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುತ್ತಾ ಎ.ಆರ್. ಕೃಷ್ಣಶಾಸ್ತ್ರಿಯವರು ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ: 'ಭಾವಗಳನ್ನು ಉದ್ಬೋಧಗೊಳಿಸಿ ರಸವನ್ನುಂಟುಮಾಡಿ ಆ ಮೂಲಕ ಆನಂದವನ್ನು ತರುವ ಶಬ್ದ ಸಮುದಾಯವು ಕಾವ್ಯವೆಂಬುದು ಯಾರಾದರೂ ಒಪ್ಪಬೇಕಾದ ಮಾತು. ಆದರೆ, ಮೇಲಣ ಲಕ್ಷಣವಾಕ್ಯದಿಂದ ಆನಂದಾನುಭವ ಶಕ್ತಿಗಾಗಿ ರಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟದ್ದು ಕಾವ್ಯವೆಂದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಭಾವೋದ್ಬೋಧದಿಂದ ಉಂಟಾದ ರಾಸನಂದವೆಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಹೀಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳಿಬಿಟ್ಟರೆ ಬುದ್ಧಿಯ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಪಡೆಯಬಹುದಾದ ಶಾಸ್ತ್ರಾನಂದವನ್ನು (ಉದಾಹರಣೆಗೆ: ಗಣಿತಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಒಳ್ಳೆಯ ಒಂದು ಲೆಕ್ಕ ಮಾಡಿದಾಗ) ಯಾರಾದರೂ ನಮ್ಮನ್ನು ಹೊಗಳಿದರೆ ನಾವು ಉಬ್ಬಿ ಹೋಗಿ ಪಡೆಯುವ ಅಹಂಕಾರಿತ ಸಂತೋಷವನ್ನು ಇದರಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಸಂತೋಷಗಳೇ ಬೇರೆ; ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಅಸಾಧಾರಣ ಲಕ್ಷಣವಾದ ಆನಂದವೇ ಬೇರೆ (ಕೃಷ್ಣಶಾಸ್ತ್ರಿ, ಎ.ಆರ್, ೧೯೬೦, ಭಾಷಣಗಳು ಮತ್ತು ಲೇಖನಗಳು, ಪು. ೩೭೬). ಎ.ಆರ್. ಕೃಷ್ಣಶಾಸ್ತ್ರಿಯವರು ತಾರ್ಕಿಕವಾಗಿ ತಮ್ಮ ವಾದಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರಿಯವರ ಒಟ್ಟು ಧ್ವನಿಯು ಕಾವ್ಯದ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯದ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಆ ಕಾಲದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ.

ನವೋದಯದ ಪ್ರವರ್ತಕರೆಂಬ ಹೆಸರಿಗೆ ಪಾತ್ರರಾದ ಬಿ.ಎಂ.ಶ್ರೀ. ಅವರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಿಂತನೆಯ ಅಂಶಗಳ ಕೆಲವು ಸೂಚನೆಗಳು ಹೀಗಿವೆ : (೧೯೭೦, ಕನ್ನಡಿಗರಿಗೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಪು. ೪೨).

೧. ಸಾಹಿತ್ಯವು ಜನರಿಗಾಗಿ ಇರುವಂತಹುದು (ಪು. ೪೨).

೨. ಹಳೆಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದರೂ, ಹೊಸ ಮಾದರಿಯು ಸಿದ್ಧವಾಗಬೇಕು (ಅದೇ, ಪು. ೮೩).

೩. ಗ್ರಂಥದ ವಿಷಯ ಪ್ರಯೋಜನವಾದ ಅಂಶವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರಬೇಕು (ಅದೇ, ಪು. ೫೦)

ಶ್ರೀಕಂಠಯ್ಯನವರಿಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ನೋಡುವ ಒಲವಿದೆ ಎನ್ನುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೊಂದಿದೆ. "ಹೊಸ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸನ್ನಿವೇಶ ಕಲೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಆಕಾರವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿ ಚಿಂತನೆಗೆ ತೊಡಗಿದ ಇವರ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಎರಡು ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣಗಳಿವೆ. ಒಂದು ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ: ಎರಡು, ಹೊಸ ಸಾಹಿತ್ಯ ಹೇಗಿರಬೇಕೆಂಬ ಚಿಂತನೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಅಂಥ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ರೂಪಿಸ ಹೊರಟ ಪ್ರವರ್ತಕನ ನಿಲುವು" (ಕೆ. ವಿ. ನಾರಾಯಣ). ಶ್ರೀಯವರ ಚಿಂತನೆಗಳ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿನ ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ಸಂಗತಿಗಳು ತುಂಬಾ ಮುಖ್ಯವಾದವು (ಶ್ರೀಯವರ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಿಂತನೆ ಲೇಖನ). ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸ್ವರೂಪದ ನಿರ್ಣಯದಲ್ಲಿ ಈ ಅಂಶಗಳು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಸ್ವರೂಪದ ಕುರಿತಂತೆ ನಿರ್ಣಯಿಸುವಾಗ ಹೊಸ ಮಾದರಿ, ಬದಲಾದ ಓದುಗ ವರ್ಗ, ಕೃತಿಯ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಶ್ರೀಯವರು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಮಂಜೇಶ್ವರ ಗೋವಿಂದ ಪೈಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಪದಗಳ ಬಳಕೆಯ ಕುರಿತಂತೆ ಒತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ, ಬದಲಾದ ಕಾಲಮಾನಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ರೂಪಿತವಾಗುವ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಪದಗಳ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇರುತ್ತದೆ (ದೀವಿಗೆ, ೧೯೬೪, ಪು. ೨೧). ಸಾಹಿತ್ಯದ ಆಂತರಿಕ ರೂಪಕ್ಕೆ ಸಹಾಯ ಒದಗಿಸಬಲ್ಲ ಮಾತಿದು. ಹೊಸ ಪದಗಳ ಬಳಕೆಯು ಆಗಿನ ಮುದ್ರಣ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ ವಸಾಹತು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಿಂದ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಪಂಜೆ ಮಂಗೇಶರಾಯರು ಸಾಹಿತ್ಯ ಸ್ವರೂಪದ ಮೂಲ ಕಾರಣವನ್ನು ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ (ಉಗ್ರಾಣ (ಸಂ), ೧೯೭೯, ಪು. ೫೪). ಮಂಗೇಶರಾಯರು ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಮೂರು ತೆರನಾಗಿಯೂ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. "ಕಾವ್ಯಗಳು ಉತ್ತಮ, ಮಧ್ಯಮ, ಸಾಧಾರಣವೆಂದು ಮೂರು ತೆರನಾಗಿವೆ. ವಾಚ್ಯಾರ್ಥಕ್ಕಿಂತಲೂ ವ್ಯಂಗ್ಯಾರ್ಥವು ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿ ಮನೋಹರವಾಗಿದ್ದರೆ ಉತ್ತಮವೆಂದೂ, ವಾಚ್ಯಾರ್ಥಕ್ಕಿಂತಲೂ ವ್ಯಂಗ್ಯಾರ್ಥವು ಅತಿಶಯವಲ್ಲವಾದರೆ ಮಧ್ಯಮವೆಂದೂ, ಶಬ್ದಾಲಂಕಾರಗಳೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದ್ದರೆ ಸಾಧಾರಣವೆಂದೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳುವರು. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಭಾವನೆ, ಅದರ ತೊಡಿಗೆ ಮತ್ತು ಇಂಪೆಂದು ಮೂರು ತೆರನಾಗಿ ತಿಳಿಯುವರು" (ಲೀಲಾ ಭಟ್, ಬಿ. (ಸಂ), ೧೯೮೭, ಪು. ೮೬) ವಸ್ತುವು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ಕುರಿತಂತೆ ಪಂಜೆಯವರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಸಮರ್ಥನೀಯ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಅನಂತರ

ಪಂಜೆಯವರು ತಮ್ಮ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯ ಆಧಾರದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಉತ್ತಮ, ಮಧ್ಯಮ, ಸಾಧಾರಣ ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಹಿಂದಿನ ತತ್ವ ಈ ಬಗೆಯದು. ಉತ್ತಮ ಮಾಧ್ಯಮ ಸಾಧಾರಣವೆಂಬ ವರ್ಗೀಕರಣವು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ.

ಸಾಹಿತ್ಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುವ ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸಮ್ಯಕ್ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸುತ್ತಾರೆ. "ಸಾಹಿತ್ಯವು ಶೈಲಿಯ ಸೊಗಸಲ್ಲ, ರಂಜನೆಯ ರಸವಲ್ಲ, ಸಿಂಗಾರದ ಸಡಗರವಲ್ಲ, ಮಹಾಪುರುಷ ಮಹಾಪ್ರಕೃತಿಯ, ಆತ್ಮರತಿ ಆತ್ಮಕ್ರೀಡೆಯ, ಮಹಾರಸಗಳ ನಲಿದಾದ, ಒಲಿದಾದ, ವಿಶ್ವಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಚ್ಚುಕೂಟ ಇಲ್ಲಿದೆ" (ಬೇಂದ್ರೆ, ೧೯೭೪, ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿರಾಟ ಸ್ವರೂಪ, ಪು. ೨೭). ಹಾಗೆಯೇ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಹಿಡಿದಿರುವ ಅಸಾಧ್ಯವನ್ನು ಸಂಭಾವ್ಯದ ಹಾಗೆ ನಿರೂಪಿಸುವುದನ್ನು ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ (ಅದೇ, ಪು. ೬೧). "ಸೌಂದರ್ಯಾನುಭವವೇ ಆನಂದ ರೂಪವಾಗುವುದು ಒಳಗೆ, ದರ್ಶನವೇ ಅಲಂಕಾರದಲ್ಲಿ ಆಕಾರವನ್ನು ತಳೆಯುವುದು ಹೊರಗೆ" ಎಂದು ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ (ಅದೇ, ಪು. ೧೮೮). ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಪುನರ್ ರೂಪಿಸಿದರೆ ಈ ಕೆಳಗಿನ ಅಂಶಗಳು ದೊರೆಯುತ್ತವೆ.

೧. ಆತ್ಮದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸ್ವರೂಪ ನಿರ್ಧರಿತವಾಗುತ್ತದೆ.
೨. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಅಸಂಭಾವ್ಯತೆಯನ್ನು ಸಂಭಾವ್ಯವೆಂದು ನಿರೂಪಿಸುವ ಕ್ರಮವೊಂದಿದೆ.
೩. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಂರಚನೆಯು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದು ಶಬ್ದ ಮತ್ತು ವಾಕ್ಯದಿಂದ.
೪. ಆನಂದದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಅಲಂಕಾರದ ಬಳಕೆಯು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ಚಿಂತನೆಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಅಂಶಗಳಿವೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಭಾರತೀಯ ಪರಿಕ್ರಮವೊಂದು ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಿದೆ. ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗೋಚರವಾಗುವ ಈ ಅಂಶವಂತೂ ಹೊಸಗನ್ನಡದ ರೂಪವನ್ನು ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿ ನಿರ್ಧರಿಸಿದೆ. ಸ್ವಲ್ಪ ಮಟ್ಟಿಗೆ ದೇಶೀಯ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಬೇಂದ್ರೆ ದುಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಇದು ತಾಜಾತನದ ಹುಡುಕಾಟದ ಪ್ರಯತ್ನವೂ ಹೌದು.

ತೀ.ನಂ.ಶ್ರೀ. ಯಂಥಾ ವಿಮರ್ಶಕರ ಒಟ್ಟು ಆಯ್ಕೆ ಇರುವುದು ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ರೂಪಿಸುವಲ್ಲಿ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ತೀ.ನಂ.ಶ್ರೀ.ಯವರು "ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಗೀತಗಳು"

ಕೃತಿಯ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾರೆ (ಸಮಾಲೋಕನ, ೧೯೭೪, ಪು. ೫೭). ಹಾಗೆಯೇ, ತೀ.ನಂ.ಶ್ರೀ. ಅವರು "ಗರಿ" ಕವನ ಸಂಕಲನಕ್ಕೆ ಮುನ್ನುಡಿ ಬರೆಯುತ್ತಾ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. "ಇದುವರೆಗೂ ಕಾವ್ಯವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಭೂಮಿಯ ಮೇಲೆಯೇ ಮಾನವ ಹೃದಯದಲ್ಲಿಯೇ ಸಂಚರಿಸುತ್ತಿದ್ದು, ಕೇವಲ ವಿಶ್ವದ ಕಡೆಗೆ ಅದರ ದೃಷ್ಟಿ ಹರಿದಿರಲಿಲ್ಲ. ಒಂದೇ ಸಲಕ್ಕೆ ವಿಶ್ವವನ್ನೆಲ್ಲಾ ಒಳಗೊಳ್ಳುವಷ್ಟು ವಿಶಾಲವಾಗಿಯೂ ಇರಲಿಲ್ಲ" (ಅದೇ, ಪು.೩೬). ತೀ.ನಂ.ಶ್ರೀ. ಯವರ ಒಟ್ಟು ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದಾಗ ದೊರೆಯುವ ವಿಚಾರಗಳಿಷ್ಟು ಇಲ್ಲಿ ತೀನಂಶ್ರೀಯವರು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯ ಕುರಿತು ಮಂಡಿಸಿರುವ ವಾದಗಳು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ.

೧. ಅಲಂಕಾರವೂ ಕಾವ್ಯದ ಶರೀರವಾಗುತ್ತದೆ (ಅದೇ, ಪು. ೪೭).

೨. ಅನುಭವದ ಎಳೆಗಳು ಕಾವ್ಯ ಪಟದಲ್ಲಿ ನೆಯ್ಗೆಗೊಂಡಲ್ಲದೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸ್ವರೂಪ ನಿರ್ಧರಿತವಾಗುತ್ತದೆ (ಅದೇ, ಪು. ೧೧೪).

೩. ಭಾವಗೀತದಂಥ ಪ್ರಕಾರವು ಚಿತ್ತವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ (ಕಾವ್ಯಾನುಭವ, ೧೯೭೦, ಪು. ೫೭).

೪. ಜೀವನವನ್ನು ಸಮಗ್ರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿ, ಪ್ರತಿಭೆಯಿಂದ ಸಂಯೋಜಿಸಿ, ಹೃದಯ ಪರಿಪಾಕದಿಂದ ಬರೆದಾಗ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸ್ವರೂಪ ವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ (ಸಮಾಲೋಕನ, ಪು. ೧೨೨).

ತೀ.ನಂ.ಶ್ರೀಕಂಠಯ್ಯನವರ ಚಿಂತನೆಗಳು ಭಾರತೀಯ ಮೂಲದಿಂದ ಹೊರಟವುಗಳೇ ಆಗಿವೆ.

ಪು.ತಿ.ನ. ಅವರೂ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವಾಗ ಕೃತಿಕಾರ ಮತ್ತು ಓದುಗನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಗಣನೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ (ಕಾವ್ಯಕುತೂಹಲ, ೧೯೮೦).

"ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ವಸ್ತು ಸ್ವಭಾವಕ್ಕೆ ಕುಂದು ತಾರದೆ ತನ್ನ ಭಾವನೆಯಿಂದುಂಟಾದ ಸಂವೇದನೆ ಮೈ ತಳೆಯುವಂತೆ ಮಾಡುವುದು, ಇಲ್ಲಿದೆ ಕಾವ್ಯ ರಚನೆಯ ರಹಸ್ಯ" (ಅದೇ, ಪು. ೨೩). ಪು.ತಿ.ನ. ಅವರ ಅರಿಕೆಯೆಲ್ಲವನ್ನು ಭೇದಿಸುತ್ತಾ ಹೋದರೆ ದೊರೆಯುವ ಮೂಲ ಅಂಶಗಳು ಹೀಗಿವೆ–

೧. ಅನುಭವದಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪು ತಳೆಯುತ್ತದೆ (ಅದೇ, ಪು. ೬೨).

೨. ಎಲ್ಲಾ ಕಲೆಗಳಂತೆ ಸಾಹಿತ್ಯವೂ ಅನುಕರಣೆಯಿಂದ ಜನ್ಯವಾದುದು (೧೧).

೩. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಲಕರಣೆ ಅರ್ಥಸಹಿತವಾದ ಶಬ್ದ ಪುಂಜವಾದುದರಿಂದ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಅದು ಲೋಕದ ಕಡೆಗೆ ಬೆರಳು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ (೨೧).

೪. ಸಾಹಿತ್ಯ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ – ಜ್ಞಾನ ವಾಹಿಗಳು ಶಾಸ್ತ್ರನಿಯುಕ್ತ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ, ಭಾವವಾಹಿಸಾಹಿತ್ಯ ತಿಳಿದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಬಗೆಬಗೆಯಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ (ಅದೇ, ಪು. ೮೨).

೫. ಕಾವ್ಯ ಒಂದು ಶಬ್ದ ಕಲ್ಪ (ಅದೇ, ಪು. ೯೧).

೬. ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವ ಹುಚ್ಚೇರಬೇಕು : ಗದ್ಯದಲ್ಲಿ ಹುಚ್ಚು ವಾಸ್ತವಕ್ಕಿಳಿಯಬೇಕು (ಅದೇ, ಪು. ೯೪). ಪದ್ಯದ ಹುಚ್ಚು ಗದ್ಯದ ವಾಸ್ತವಿಕತೆಯು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ.

ಪು.ತಿ.ನ. ಅವರ ನೆಲೆಗಳು ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಭಾರತೀಯವಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪು.ತಿ.ನ. ನಿರ್ಧರಿಸುವಾಗ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಜಗತ್ತಿನ ವಿಸ್ತೃತ ಪರಿಭಾಷೆಗಳಾದ 'ಅನುಕರಣೆ', 'ಅನುಭವ' ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಆಯ್ದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಪು.ತಿ.ನ. ಅವರ ನಿರ್ಣಯದಂತೆ 'ಭಾವವಾಹಿ' ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರಿಯಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ 'ಶಬ್ದಕಲ್ಪ' ಎಂದೂ ಅವರು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ.

ನವೋದಯದ ಇನ್ನುಳಿದ ಪ್ರಮುಖ ವಿಮರ್ಶಕರೆಂದರೆ, ಕುವೆಂಪು ಮತ್ತು ಡಿ.ವಿ.ಜಿ.ಯವರು. ಕುವೆಂಪು ಕಾವ್ಯಲೋಕವನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದುದೆಂದು ಗಣಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ಕಾವ್ಯಕ್ಕೂ ಜೀವನಕ್ಕೂ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದಾಗಲಿ, ಒಂದಕ್ಕೊಂದನ್ನು ಎದುರು ಮಾಡುವುದಾಗಲಿ, ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಲೋಕಾಯತ್ತವಾಗಿರುವ ಈ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಸಕಾರಣವಾಗಿ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಲೋಕಾನುಭವಕ್ಕೂ ಕಾವ್ಯಾನುಭವಕ್ಕೂ ಅಂತಹ ಸ್ವರೂಪ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಪಂಚದ ಸತ್ಯತೆ ವಾಸ್ತವ ಜಗತ್ತಿನ ಸತ್ಯದಿಂದ ಯಾವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಭಿನ್ನವಾದುದಲ್ಲ. ಕಾವ್ಯ ಜಗತ್ತಿಗೇ ವಿಶೇಷವಾದ ಯಾವ ನಿಯಮಗಳೂ ಇಲ್ಲ' (ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಚಾರ, ಪು. ೧೫). ಕಾವ್ಯ ಭಾಷೆಯು ಭಾವೋಪಯೋಗಿ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವ ಕುವೆಂಪುರವರು 'ಭಾವಸತ್ಯ'ದ ಪರ ವಾಲುತ್ತಾರೆ. ಕವಿತೆಯ ಬಗೆಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಾ ಕುವೆಂಪು 'ಯಾವ ಪದ್ಯ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಮಾಧುರ್ಯ, ಶಕ್ತಿ, ಋಜುಭಾವ, ವೈವಿಧ್ಯ ಮೊದಲಾದವು ತುಂಬಿ ತುಳುಕುವುವೋ ಅದನ್ನು ಕವಿತೆಯೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ (ಕುವೆಂಪು, ೧೯೭೨, ಪು. ೧೧). ಕುವೆಂಪುರವರ ಪ್ರಕಾರ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂದರ್ಭದ ಮುಖಾಮುಖಿಯಿಂದ ಹೊಸ ರೂಪವೊಂದು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ.

ಸಾಹಿತ್ಯ ಸ್ವರೂಪ ತನ್ನದೇ ಆದ ಸ್ವಾಯತ್ತ ಜಗತ್ತನ್ನು ಹೊಂದಿದೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸುವ ಕುವೆಂಪುರವರಿಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ರಚನೆ **ಚಿದರ್ಶನಾತ್ಮಕ**ವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಕುವೆಂಪು ರವರ ಚಿಂತನೆಯ ಮಾದರಿಯು ತೌಲನಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ-ಭಾರತೀಯ ಮೀಮಾಂಸೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಾಣಿಕೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ.

'ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದರೆ ಎದೆಯನ್ನು ಅಲುಗಿಸುವಂಥ ಮಾತು. ಯಾವ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಓದಿದರೆ ಅಥವಾ ಕೇಳಿದರೆ, ನಮ್ಮ ಹೃದಯದಲ್ಲಿ ಒಂದಾನೊಂದು ಚಲನೆಯ ಅನುಭವವುಂಟಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಆ ವಾಕ್ಯವೇ ಸಾಹಿತ್ಯ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಾರಭಾಗ ಕಾವ್ಯ' ಎಂದು ತಿಳಿಯುವ ಡಿ.ವಿ.ಜಿ.ಯವರು (ಡಿ.ವಿ.ಜಿ, ೧೯೭೩, ಸಾಹಿತ್ಯ ಶಕ್ತಿ, ಪು. ೧೭) ಕವಿಯ ಮನೋಭಾವದಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪು ತಳೆಯುತ್ತದೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ (ಅದೇ,ಪು. ೨೮).

'ನಾಡೋಜಪಂಪ' ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಮುಳಿಯ ತಿಮ್ಮಪ್ಪಯ್ಯನವರು ಸಮರ್ಥನೀಯವಾಗಿ ಕೆಲವು ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. 'ನಮ್ಮೆಣಿಕೆಯಂತಾದರೆ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಬಾಹ್ಯ, ಅಂತರಂಗಗಳೆಂದು ಎರಡು ಅಂಗಗಳಿವೆ. ಕುಂದು ಕೊರತೆಗಾಣದ ಹುರುಳಿನ ತಿರುಳೇ ಅಂತರಂಗ. ಅವೆರಡೂ ಅನುಗೊಂಡು ಮೈಗೂಡಿದುದೇ ಪೂರ್ಣಾಂಗ ಅಥವಾ ಉತ್ತಮ ಕಾವ್ಯ. ಮೇಲಿಂದ ಬಾಹ್ಯಾಂತರ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳು ಸಡಿಲಾದರಲ್ಲಿ, ಸಿಡಿದು ಹೋದಲ್ಲಿ, ಕಾವ್ಯವು ಮಾಧ್ಯಮವಾಗಿ, ಅಧಮವಾಗಿ ನಾನಾಭೇದ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿ ಬಿಡುವುದು ಪ್ರಕೃತಿ... (ಮುಳಿಯ ತಿಮ್ಮಪ್ಪಯ್ಯ, ೧೯೭೭, ಪು. ೩೦೩). ಕಾವ್ಯದ ಆಕೃತಿಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವಲ್ಲಿ ತಿಮ್ಮಪ್ಪಯ್ಯನವರು ತೆಗೆದು ಕೊಳ್ಳುವ ನಿರ್ಧಾರವಂತೂ ಅನೇಕ ಒಳನೋಟಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುವಂಥದ್ದು. ಕಾವ್ಯದ ಒಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಉದ್ದೇಶಿಸುವಾಗ ಮುಳಿಯ ತಿಮ್ಮಪ್ಪಯ್ಯ, ಅಂತರಂಗ ಗುರುತಿಸುವುದು ಅವರ ಒಳನೋಟಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದೆ'.

ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡದ ಪ್ರಾರಂಭದ ಕುರಿತು ಚಿಂತಿಸುವಾಗಲೆಲ್ಲಾ ಮೊದಲು ಎದುರಾಗುವ ಮುಖ್ಯ ಸಮಸ್ಯೆಯೆಂದರೆ, ವಸಾಹತು ಕಾಲದ ಅನುಭವ ರೂಪಿಸಿದ ವಿನ್ಯಾಸ. ಬಹುಶಃ ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡದ ಕೇಂದ್ರ ಕಾಳಜಿಗಳೆಲ್ಲಾ ಈ ಅನುಭವದಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ. ಹೊಸ ವೈಚಾರಿಕ ಆಕೃತಿಯು ಈ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಮೂರ್ತ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವುದು ಸತ್ಯ. ಈ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ವೈಚಾರಿಕ ಆಕೃತಿಯ ನಿರ್ಧಾರಕ್ಕೆ ಸಹಾಯವಾಗಬಹುದಾದ ಮುಖ್ಯ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಮೊದಲು ಗಮನಿಸಬಹುದು.

೧. ಈ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮದ ವಿವರ ಮತ್ತು ಅದು ಸ್ಥಳ ಬದಲಾಯಿಸಿದ ರೀತಿ. (ಇದನ್ನು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಪಾರಿಭಾಷಿಕವಾಗಿ Displacement ಎಂದೂ ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ.

೨. ಈ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮದ ಹಿಂದಿನ ತಾತ್ವಿಕ ರೂಪ.

೩. ಈ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ವೈಚಾರಿಕ ಆಕೃತಿಯ ಹಿಂದಿನ ಸಂದರ್ಭ.

೪. ಈ ರೀತಿಯ ವೈಚಾರಿಕ ಆಕೃತಿಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅರ್ಥ ಆಯಾಮ.

'ಆಕೃತಿ'ಯ ಕುರಿತ ಲೆವಿಸ್ಟ್ರಾಸ್ ಒಂದಂಶವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆಕೃತಿಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಮೊದಲ ಘಟ್ಟವೆಂದರೆ ರೂಪ ಮತ್ತು ಆಶಯ ಕುರಿತು ನಿರ್ಧಾರ. ಹೀಗೆ ನಿರ್ಧರಿಸುವಾಗ ಅದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಮುಖ್ಯ ಸೂಚನೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ವೈಚಾರಿಕ ಆಕೃತಿಯ ಬದಲಾವಣೆ ಯೆಂದರೆ – ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಂತಸ್ಥ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಆಗಿರುವ ಬದಲಾವಣೆ ಯೆಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ವಸಾಹತು ಕಾಲಘಟ್ಟದ ವೈಚಾರಿಕ ಆಕೃತಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಚಾರಿತ್ರಿಕ–ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭದ ಕಡೆಗೆ ಲಕ್ಷ್ಯವನ್ನು ಹರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ವಸಾಹತುಪೂರ್ವದ ಸಾಮಾಜಿಕ–ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗೂ ಅನಂತರದ ಸ್ಥಿತಿಗೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿವೆ. ಈ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಅನೇಕ ಅಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ : ಈ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಭಾಷೆಯ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ, ಜೀವನದ ಕ್ರಮ, ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಆಚರಣೆಯ ರೂಪ, ಕಲೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಈ ನವೀಕರಣ ರೂಪಿಸಿದ ಹೊಸ ಸೆನ್ಸಿಬಿಲಿಟಿಯ ಒಂದು ಹೊಸ ರಚನೆಯ ಮತ್ತು ಹೊಸ ಶೈಲಿಯ ದ್ಯೋತಕವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ. ವಸಾಹತು ಪೂರ್ವದ ಒಟ್ಟು ಭಾರತೀಯ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಕ್ರೋಢೀಕರಿಸಿದರೆ ದೊರೆಯುವ ಮುಖ್ಯಾಂಶಗಳು ಹೀಗಿವೆ : ಧರ್ಮ ಮುಖಿಯಾದ ಸಮಾಜ ಸ್ಥಿತಿಯದು ಅಲೌಕಿಕ ಸಂಗತಿಗಳ ಬಗೆಗೆ ಇದ್ದ ನಂಬಿಕೆಯು ಈ ರೀತಿಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ತೀರಾ ಸಹಜವಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ, ಇವೆಲ್ಲವೂ ಒಂದೇ ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಧರ್ಮ, ನಂಬಿಕೆಗಳು ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಅಂಗವಾಗಿಯೇ ರೂಪುಗೊಂಡಿತ್ತು. ಇದರ ಕುರಿತು ಒಂದು ವಿಶೇಷ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಎ.ಕೆ. ರಾಮಾನುಜನ್ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭಗಳಿಂದಲೇ ಅನೇಕ ಪಠ್ಯಗಳು ಹುಟ್ಟಿದರೂ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ವಸಾಹತುಪೂರ್ವದ ಪಠ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಂದರ್ಭವಿದೆ; ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಚೌಕಟ್ಟು ಇದೆ. ಇದರರ್ಥ ಯಾವುದೇ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಸಂದರ್ಭಗಳಿರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಎ.ಕೆ. ರಾಮಾನುಜನ್ ಎರಡು ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಸಂದರ್ಭದ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆ, ಮತ್ತೊಂದು ಸಂದರ್ಭದ ಬಿಡುಗಡೆ. ಭಾರತೀಯ ಜೀವನ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ ಬಗ್ಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಸಂದರ್ಭದ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆ

ಯಿಂದ ಅವತರಿಸಿದಂತಹುದು. ಹೀಗಾಗಿ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅನುಕರಣೆ ತೀರಾ ಯಥಾವತ್ತಾದುದಲ್ಲ.

ಆಧುನಿಕ ಭಾರತೀಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚೌಕಟ್ಟು ಬದಲಾದುದನ್ನು ಚರಿತ್ರಕಾರರು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನೆಲೆಗಳಿಂದ ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಎಲ್ಲಾ ಚರ್ಚೆಯ ಕೇಂದ್ರ ಬಿಂದು: ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಈ ಸಮಾಜವು ಹೊಸ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿತು ಎನ್ನುವುದೇ ಆಗಿದೆ. ಸದ್ಯ, ಇಲ್ಲಿಂದ ಲಕ್ಷ್ಯ ಇರುವುದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಗತಿಯ ಕೇಂದ್ರ ಕಾಳಜಿಯಾದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗೆಗೆ. ಈ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ 'ದೇವತೆಗಳ ಕೇಂದ್ರ' ಹೋಗಿ 'ಮನುಷ್ಯ ಕೇಂದ್ರ'ವೊಂದು ರೂಪುಗೊಂಡಿತು. ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ವಸಾಹತು ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಸಂಘಟನೆಯ ಪರಿಣಾಮದಿಂದ; ಪತ್ರಿಕೆಗಳಿಂದ; ಇದರ ಪರಿಣಾಮ ಉದಾರಮಾನವತಾವಾದ ಸ್ವಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸ್ವ-ಪ್ರಸರಣ ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಹೀಗಾಗಿ, ಈ ನೆಲೆಯಿಂದಲೇ ಸಾಹಿತ್ಯವೂ ಒಂದು ನೈತಿಕ ಪ್ರಸರಣದ ಮಾಧ್ಯಮವಾಯಿತು. ಈ ಹೊಸ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರದ ಹಿಂದೆ ಅಡಗಿಕೊಂಡಿರುವ ಮುಖ್ಯ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ಗುರುತಿಸಬಹುದು:

೧. ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರವೂ ಒಂದು ವ್ಯಕ್ತಿ ಅನುಭವದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಎನ್ನುವ ತಾತ್ವಿಕತೆ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವುದು ನವೋದಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ. ಅದರಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ-ರಾಜಕೀಯ ಉದ್ದೇಶವೊಂದು ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಈ ಅಂಶವು ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕ ಭಿತ್ತಿಯೂ ಹೌದು. ಆಗ ತಾನೆ ಹೊಸದಾಗಿ ಪಡೆದುಕೊಂಡ ಅನುಭವದ ರೂಪವೊಂದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವಂತೆ ಪ್ರೇರೇಪಿಸಿದೆ. ಮುಖ್ಯ ವಾಗಿ ಈ ಅನುಭವದ ಕೇಂದ್ರವಿರುವುದು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕೊಟ್ಟ ಮಾನಸಿಕ ಒತ್ತಡದಲ್ಲಿ. 'ಸಾಹಿತ್ಯ ಸ್ವರೂಪ'ದ ನಿರ್ದೇಶನದಲ್ಲಿ ನವೋದಯದ ಅನೇಕ ವಿಮರ್ಶಕರು ಎರಡು ನೆಲೆಗಳಿಂದ ತಮ್ಮ ಶೋಧನೆಯನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ನೆಲೆ: ನೇರವಾಗಿ 'ಬ್ರಿಟೀಶರಿಂದ' ಕಲಿತ ಪರಿಭಾಷೆಯಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ. ಇನ್ನೊಂದು ನೆಲೆ: ಭಾರತೀಯ ಮೂಲದ್ದು. ಈ ಎರಡೂ ಪರಿಭಾಷೆಗಳೂ ಸಂದರ್ಭರಾಹಿತ್ಯದಿಂದ ಕೂಡಿರುವಂಥದ್ದು. ಅಂದರೆ: ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಪರಿಭಾಷೆ ಗಳನ್ನು ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಬಳಸಿದರೂ ಅದನ್ನು ಸಂದರ್ಭದೊಂದಿಗೆ ಗ್ರಹಿಸದ ಹಾಗೆಯೇ ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯ ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಬಳಸು ವಾಗಲೂ ಅದರ ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದಂತಿಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ, ಇದರಿಂದಾಗಿ ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸ್ವರೂಪದ ಬಗೆಗಿನ ಚಿಂತನೆಗಳು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿಯೇ ಉಳಿಯಿತು. ಈಗಾಗಲೇ ಗುರುತಿಸಲಾಗಿರುವಂತೆ ಈ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಯುಗವೊಂದು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡದ್ದು

ಕೇವಲ ಆಕಸ್ಮಿಕವಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡ ಜನತೆಯ ಗುಂಪು ರೂಪುಗೊಂಡಿತು. ಇದೇ 'ಇಲೈಟಿಸ್ಟ್' ವರ್ಗಕ್ಕೆ ದೊರಕಿದ ಅಭಿರುಚಿಗಳು, ಸಾಹಿತ್ಯ ಸ್ವರೂಪದ ಬಗೆಗೆ ಚಿಂತಿಸುವಂತೆ ಮಾಡಿದವು. ಮುಖ್ಯ ವಾಗಿ, ಇದು ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯೂ ಹೌದು. ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸಬೇಕಾದ ಮುಖ್ಯ ವಿಚಾರವೆಂದರೆ – ಸಾಹಿತ್ಯ ಸ್ವರೂಪದ ಬಗೆಗೆ ಚಿಂತಿಸುವಾಗ ನೇರವಾಗಿ ಇವರು ವೈಯಕ್ತಿಕ ಅಭಿರುಚಿಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಇವರ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ವೈಯಕ್ತಿಕತೆ ಅಡಿಗಿ ಕೂತಿದೆ. ಕವಿಯೊಬ್ಬ 'ದೈವ'ದ ಕೃಪೆಯಿಂದ ಕಾವ್ಯ ಬರೆಯುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವ ನಂಬಿಕೆಯು ಹೊರಟುಹೋಗಿ, ಅವನ 'ಭಾವ'ವನ್ನೇ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ರೂಪಿಸುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವ ನಂಬಿಕೆಯು ಬಂದುದು ಈ ಮೇಲಿನ ಕಾರಣದಿಂದ. ಕೆರೂರ, ಮಾಸ್ತಿ, ಬೇಂದ್ರೆ ಮೊದಲಾದವರ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಅಂಶ ಗೂಢವಾಗಿಯೇ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ. 'ಬುದ್ಧಿ'ಗೆ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆಯು ಬಂದಾಗ ಈ ರೀತಿಯ ಸ್ಥಿತಿಯು ಸಂಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ 'ವೈಯಕ್ತಿಕತೆ' ಸೃಜನಶೀಲ ಪ್ರಕಾರದಲ್ಲಂತೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ನವೋದಯ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಕೊಡುಗೆಗಳಾದ 'ಕಾದಂಬರಿ' 'ಭಾವಗೀತೆ' ಪ್ರಕಾರಗಳು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಾಗಿ ರೂಪಗೊಂಡಂತೆ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲೂ ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿತು.

ಕಾವ್ಯದ ಬಗೆಗೆ ಮಾತಾಡುತ್ತಾ ಕೆಲ ವಿಮರ್ಶಕರು ಹಳೆಯ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಮುರಿಯಬೇಕೆಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಬಿ.ಎಂ.ಶ್ರೀ., ಗೋವಿಂದಪೈ, ತೀ.ನಂ.ಶ್ರೀ. ಮೊದಲಾದ ವಿಮರ್ಶಕರು ಈ ರೀತಿಯ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿರುವ ಮುಖ್ಯ ತಾತ್ವಿಕ ಭಿತ್ತಿಯೆಂದರೆ – ಸಾಹಿತ್ಯ ಸ್ವರೂಪ ಬದಲಾಗ ಬೇಕೆಂಬ ಹಂಬಲ. ಈಗಾಗಲೇ ಸೂಚಿಸಲಾಗಿರುವಂತೆ ಇದು ಕಾಲದ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಯಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ. ಗೋವಿಂದಪೈಯಂಥಾ ವಿಮರ್ಶಕರೂ ಹಳೆಯ ಪದಗಳಿಗೆ ಧರಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯಿಲ್ಲವೆಂದು ವಾದಿಸಿದರೆ, ನಿಯಮಗಳು ಕವಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟಲಾರವು ಎಂದು ಕೆರೂರರು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಂದರೆ ಪದಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸು ವಲ್ಲಿಂದಲೇ ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ತಮ್ಮ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದರರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಭಾಷೆಯ ಬಳಕೆಯ ಬಗೆಗಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಯಿದೆ. ಎರಡೂ ಸಂಗತಿಗಳು ಸಮ್ಮುಖವಾಗಿರುವುದು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ. ಈ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಹಳೆಯ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಛಿದ್ರಗೊಳಿಸುವಷ್ಟು ಪ್ರಬಲವಾದುದು. ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಸ್ಪಂದಿಸಿದ ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶಕರ ಮಾನಸಿಕ ಲೋಕವು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸ್ವರೂಪದ ಬಗೆಗೆ ಆಲೋಚಿಸಿದ ರೀತಿಯೂ ಈ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಬದಲಾಗುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ

ಈ ರೀತಿಯ ಚಿಂತನಾಕ್ರಮವು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಬದಲಾವಣೆಯ ವಿವರಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಮತ್ತು ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಗಳ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಹೊರತುಗೊಳಿಸಿದ ಈ ಪರಿಭಾಷೆಯ ಸಂದರ್ಭ ಮಾತ್ರ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಮಾನಸಿಕ ಒತ್ತಡದಲ್ಲಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಇದಕ್ಕೆ ಸ್ವ ಅನನ್ಯತೆ ಮುಖ್ಯ. ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಅನುಕರಣೆಯ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಸೂಚಿತವಾದ ಈ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶಕರು ಅದಕ್ಕೆ ತಾತ್ವಿಕವಾದ ರೂಪು ಸಿದ್ಧಗೊಳಿಸಿದುದು ಮಾತ್ರ ಸ್ವ-ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪರಿಕರದ ಹುಡುಕಾಟದಲ್ಲಿ.

ಇಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶ ಓದುಗರ ಅಭಿರುಚಿಯ ಕುರಿತು ಆ ಕಾಲದ ಚಿಂತಕರು ಆಲೋಚಿಸಿದ ರೀತಿ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಈ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ವಿಮರ್ಶಕರು ಇಂಗ್ಲೀಷಿನ ನಮೂನೆಯನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದರೂ, ಮೂಲತಃ ನವೋದಯದ ವಿಮರ್ಶಕರು ನಮೂನೆಗಾಗಿ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ವಿಮರ್ಶಕರ ಸಂದರ್ಭ ನೇರವಾಗಿ ಓದುಗರ ಅಭಿರುಚಿಯನ್ನು ಲಕ್ಷಿಸುವಂಥದಲ್ಲ. ಇದೊಂದು ಅಂಶವಾದರೆ, ಇನ್ನೊಂದು ಕರ್ನಾಟಕ ಪರಿಸರದ ಓದುಗರ ಅಭಿರುಚಿ ಬದಲಾದುದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಿಂತನೆಯ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು.

ಬರಹಗಾರರು ಹೇಗೆ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಭಾರತೀಯ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮವನ್ನು ಹೊಂದಾಣಿಸಿದರೋ ಅದೇ ರೀತಿಯ ಪ್ರಭಾವ ಓದುಗರ ಮೇಲೆಯೂ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಬಂತು. ಮತ್ತೆ ಓದುಗನ ಬಳಿಗೆ ಸರಿಯುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಇದು. ಓದುಗನ ಅಭಿರುಚಿಯು ಬದಲಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣಗಳಿವೆ.

೧. ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದಲಾವಣೆಯು ಉಂಟಾದಾಗ ಓದುಗನ ಅಭಿರುಚಿಯು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಬದಲಾವಣೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ, ಇಲ್ಲಿ ಓದುಗನ ಅಭಿರುಚಿಯು ಬದಲಾಗುವುದು ಸಾಮಾಜಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಬದಲಾವಣೆಯುಂಟಾದಾಗ ಮಾತ್ರ. ಅಭಿರುಚಿಗೂ ಒಂದು ಸ್ವರೂಪವಿರುವುದರಿಂದ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ನಡೆಯುತ್ತದೆ.

೨. ಈ ರೀತಿಯ ಓದುಗ ವರ್ಗದಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಭೇದಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಓದುಗ ವರ್ಗದ ಕುರಿತಂತೆ ಮಾತಾಡುವಾಗ ತ್ರಿಕೋನದ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಸಮಾಜ, ಬರಹಗಾರ ಮತ್ತು ಪ್ರೇಕ್ಷಕ/ಓದುಗ ಇವರ ಮಧ್ಯೆ ತ್ರಿಕೋನದ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಇವರೊಳಗಿನ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿಯೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಇರುತ್ತದೆ.

ಕೃತಿಕಾರ ಹಾಡುತ್ತಾನೆಂದಾದರೆ, ಅಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವನ ಕೃತಿಯ ಸಂವಾದ ರೂಪವು ಸರಳ ಮತ್ತು ನೇರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಅವನೆದುರು

ಇರುವ ಪ್ರೇಕ್ಷಕ – ಕೇಳುಗ ವರ್ಗದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯೂ ಅಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಕೃತಿಯು ಲಿಖಿತ ಪರಂಪರೆಗೆ ಸೇರಿದಾಗ ಸಂವಾದದ ರೂಪವು ಸರಳವಾದುದಲ್ಲ ; ಸಂಕೀರ್ಣವಾದುದು. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೃತಿಯು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಧಾನ ಪ್ರಧಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಓದುಗರು ಮತ್ತು ಓದುವ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಎರಡೂ ಅಮೂರ್ತವಾದುದು. ಈ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಓದುಗನು ಬರಹಗಾರನ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಬೀಳುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯ ರೂಪವು ವಿಭಿನ್ನ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಒಂದೇ ಕೃತಿಗೆ ಅನೇಕ ಅರ್ಥಗಳು ಸಂಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತವೆ. ಇಂಗ್ಲೀಷ್‌ನಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೆಸರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅಣಕು ಓದುಗ, ಸೂಚಿತ ಓದುಗ, ಮೊದಲ ಓದುಗ, ಅಂಕಿತ ಓದುಗ, ಆದರ್ಶ ಓದುಗ, ಹೇಳಲಾಗಿರುವ ಓದುಗ, ಕಲಿತ ಓದುಗ, ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ಓದುಗ, ಅನೌಪಚಾರಿಕ ಓದುಗ ಈ ರೀತಿಯ ಓದುಗ ವರ್ಗವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅಭಿರುಚಿಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

ಕೃತಿಯು ಅತ್ಯಂತ ಅರ್ಥವತ್ತಾಗಿ ನವೋದಯದ ಓದುಗರನ್ನು ಸಂಧಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದು ಈ ವಿಮರ್ಶಕರು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮಾಸ್ತಿ, ಕೆರೂರು ಮೊದಲಾದ ವಿಮರ್ಶಕರು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಓದುಗರನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಪರಿಭಾವಿಸುವ ನೆಲೆಗಳ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಯೂ ಹೀಗಿದೆ : ಒಂದು ನೆಲೆಯ ಪ್ರಕಾರ – ಸಾಹಿತ್ಯ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ – ಓದುಗರಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧದ ಚರ್ಚೆ. ಇನ್ನೊಂದು ನೆಲೆಯೆಂದರೆ – ಈ ವಿಮರ್ಶಕರ ವಿಮರ್ಶೆಗೂ ಓದುಗರಿಗೂ ಸಂಬಂಧದ ಸ್ವರೂಪದ ಚರ್ಚೆ.

ಹೆಚ್ಚಿನ ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಓದುಗರ ಕುರಿತಂತೆ ತಮ್ಮ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಓದುಗರಿಗೆ ಅವಕಾಶ ಕಲ್ಪಿಸುವ ನೆಲೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. 'ರಸಾನಂದ' ಕುರಿತು ಕಲ್ಪನೆ, ಓದುಗರನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಲಕ್ಷಣ, ಬರಹಗಾರನ ಸರಿಸಮಾನವಾಗಿರುವ ಓದುಗ ಇತ್ಯಾದಿ ಅಂಶಗಳು ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಸಾಹಿತ್ಯ ಸ್ವರೂಪ ನಿರ್ಣಯಿಸುವಾಗಿನ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಮಾನದಂಡಗಳೂ ಆಗಿವೆ. ಇದರ ಪ್ರಕಾರ, ಓದುಗನಿಗೆ ಮಹತ್ವದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯ ಸ್ವರೂಪದ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪರಿಪೂರ್ಣತೆಯ ಈ ಎಲ್ಲ ಶುಭ್ರ ಓದುಗರೂ ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶಕರೂ ಹೊಸ ಅಭಿರುಚಿಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವಲ್ಲಿಯೇ ಸಂಧಿಸಿದವರು. ಗೆಳೆತನದ ಅಖ್ಯಾವನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳಬಹುದಾದ ಈ ಓದುಗ, ಬರಹಗಾರ ಸಂಬಂಧವೂ 'ಗೂಢ ಅಂತರಂಗ'ದ ಸಂಗತಿಯನ್ನೆ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಬೇಕೆಂದರೆ – ಸಾಹಿತ್ಯ ಸ್ವರೂಪದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂಜ್ಞೆಯನ್ನು

ಓದುಗರು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾರೆಂಬ ಆದರ್ಶದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಈ ಕಾಲದ ವಿಮರ್ಶಕರೂ ಚರ್ಚೆಗೆ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದರು. ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿ ಭಾವಗೀತೆ, ಕಾದಂಬರಿಯಂಥಾ ಪ್ರಕಾರ ಹುಟ್ಟಿದ ಹಾಗೆಯೇ ಅದೇ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶಕರು ಓದುಗರನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಿದರು.

ಇನ್ನೊಂದು ನೆಲೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದಾದ್ದು:ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಬಳಸಿದ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪ್ರಕಾರಕ್ಕೂ ಓದುಗರಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧದ ನಿರ್ವಚನ ದಲ್ಲಿ. ಇದನ್ನು ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಶೈಲಿ, ಅದರ ಆಕೃತಿ ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಮೂಲಕ ಗ್ರಹಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಸರಳವಾದ ಶೈಲಿಯ, ನಯ-ನಾಜೂಕಿನ ಈ ಕಾಲದ ವಿಮರ್ಶೆ ಬಯಸಿದ ಓದುಗ ವರ್ಗ ಸೃಜನಶೀಲ ಕೃತಿಯನ್ನು ಓದುವ ವರ್ಗವೇ ಆಗಿದೆ. ಜನರಿಗಾಗಿ ಕಾವ್ಯವೆಂದ ಈ ಕಾಲದ ವಿಮರ್ಶಕರು ಜನರನ್ನು ಪ್ರಭೇದ ಗೊಳಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಪು.ತಿ.ನ. ಅವರ ಮಾತನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದು : ಕವಿಯ ಪ್ರತಿಭೆ ಕವಿಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟ. ಸಹೃದಯನ ಅನುಭವ ಸಹೃದಯನಿಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟ. ಹೀಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟದಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಗೆ ಪ್ರವಹಿಸುವ ಕಾವ್ಯರಸದ ಪ್ರವಹರಣವಾದ ಶಬ್ದಾರ್ಥ ಪಾತ್ರವೂ ಅನಿರ್ದಿಷ್ಟ ರೂಪರೇಖೆಯುಳ್ಳದ್ದು (ಪು.ತಿ.ನ. ೧೯೮೦, ಕಾವ್ಯ ಕುತೂಹಲ). ನವೋದಯದ ವಿಮರ್ಶಕರು ಓದುಗರನ್ನು 'ಸಾಮಾನ್ಯರು', 'ಸಹೃದಯರು', 'ರಸಿಕರು', 'ದೇಸಿ ಜನ' ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಕರೆದಿರುವುದು ವಿಶಿಷ್ಟ ವಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ನವೋದಯದ ಲೇಖಕರು ವಿವರಣೆ; ಭಾಷಣ, ವಿಮರ್ಶೆ; ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಿಂತನೆ; ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ; ಜೀವನ ಚರಿತ್ರೆ (ಉದಾತ್ತರ: ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯಾದವರ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಿಂತಕರ). ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಭೇದಗೊಳಿಸಲಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಅವರ ಬರಹಗಳು 'ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಂವಹನ'ಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗಿವೆ. ಸ್ವಾತಂತ್ರದ ಅನಂತರದಲ್ಲಿ ಅವರ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಬರಹಗಳು ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ (Public performance) ಉದಾರತೆ (Liberalism) ಅಂಶವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗೆಗೆ ಅವರು ತಳೆಯುವ ನಿಲುವು ಆ ಕಾಲದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅವಶ್ಯಕತೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ರೂಪು ಗೊಂಡಿದೆ. ಮುದ್ರಣ ಬಂಡವಾಳದ ದೆಸೆಯಿಂದ (Printing Technology) ಅವರ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗೆಗಿನ ನಿಲುವು ಬೇರೆಯಾಯಿತು. ಮೂರನೆಯದಾಗಿ, ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗೆಗಿನ ಅವರ ಚಿಂತನೆಗಳು - ನವೋದಯ ಕಾಲದ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತವೆ. ಕನ್ನಡದಂಥ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪುನರ್ ಕಟ್ಟುವಿಕೆ'ಯು ಅವರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ನಾಲ್ಕನೆಯದು ಕನ್ನಡ ನವೋದಯದ

ಲೇಖಕರು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳಿಗೆ (ಅಲಂಕಾರ ಸಿದ್ಧಾಂತ / ರಸ ಸಿದ್ದಾಂತ / ಭವ್ಯತಾಮೀಮಾಲಸೆ – ಹೀಗೆ) ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಬೇಕಾಗಿ ಬಂತು. ಮುಳಿಯ ತಿಮ್ಮಪ್ಪಯ್ಯ, ಮಂಜೇಶ್ವರ ಗೋವಿಂದಪ್ಪೈ, ಪಂಜೆಮಂಗೇಶರಾವ್ ಇವರೆಲ್ಲ ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಗೆ ಸೇರಿದವರು. ಬಿ.ಎಂ. ಶ್ರೀಕಂಠಯ್ಯ, ಕುವೆಂಪು, ಎ.ಆರ್. ಕೃಷ್ಣಶಾಸ್ತ್ರಿ, ತೀ.ನಂ.ಶ್ರೀ. ಇವರೆಲ್ಲ ಮೈಸೂರು ಪ್ರಾಂತ್ಯಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರು. ಶಂ.ಬಾ. ಜೋಶಿ, ಬೇಂದ್ರೆ ಇವರು ಧಾರವಾಡ ಕೇಂದ್ರಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರು. ನವೋದಯ ಕಾಲದ ಈ ಲೇಖಕರು ತಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಗುಂಪುಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಇವಕ್ಕೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮಹತ್ವವೂ ಇದೆ. ಬೇಂದ್ರೆಯವರ 'ಗೆಳೆಯರ ಗುಂಪು' ಇದಕ್ಕೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿದೆ. ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಪಂಜೆ, ಪೈ ಮುಂತಾದವರು ತಮ್ಮ ಬರವಣಿಗೆಯನ್ನು ಮಂಗಳೂರು ಸಮಾಚಾರ, ಸುವಾಸಿನಿಯಂಥ ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಬರೆಯತೊಡಗಿದರು. ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಅನೇಕ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಬರವಣಿಗೆಗಳು 'ಜೀವನ' ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿದ್ದು, ಹಾಗೆಯೇ ಬೇರೆಯವರ ಅನೇಕ ಉಪನ್ಯಾಸಗಳು ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ ಮಂದಿರದಲ್ಲಿ, ಪ್ರಬುದ್ಧ ಕರ್ನಾಟಕದಂತಹ ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿದ್ದು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಉಪನ್ಯಾಸಗಳು, ಸಾಹಿತ್ಯ ಪತ್ರಿಕೆಯ ಬರವಣಿಗೆಗಳು, ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಘಟನೆಯ ಕೆಲಸಗಳು ಎಲ್ಲವೂ ನವೋದಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜೊತೆ ಸೇರಿದವು ಎನ್ನುವುದು ಕೂಡ ಅಷ್ಟೇ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಅಂದರೆ ನವೋದಯದ ಲೇಖಕರ ಬರವಣಿಗೆಗಳು ಬಹುರೀತಿಯ ಸಂವಾದವನ್ನು ರೂಪಿಸಿದವು. ಅದು ಎದ್ದು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶಕರ ಹಿನ್ನೆಲೆ 'ಮೈಸೂರು ಕೇಂದ್ರ', 'ಧಾರವಾಡ ಕೇಂದ್ರ' ಮತ್ತು 'ಮಂಗಳೂರು ಕೇಂದ್ರ'ಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಪ್ರೇರಣೆಗಳನ್ನು ಪಡೆದು ಕೊಂಡಿದ್ದವು.

ಮಂಗಳೂರು ಕೇಂದ್ರದಿಂದ ಬರೆಯಲು ಹೊರಟವರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಕೆಳಗಿನ ಸಂಗತಿಗಳಿದ್ದವು :

೧. ಮಂಗಳೂರು ಮತ್ತು ಮದರಾಸಿನ ಸಂಬಂಧ – ಶೈಕ್ಷಣಿಕವಾಗಿ ಇದು ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವಹಿಸಿತ್ತು.

೨. ವಸಾಹತುವಿನ ನೇರ ಪ್ರಭಾವ – ಮಂಗಳೂರು ಬಂದರಿನ ಕಾರಣದಿಂದ.

೩. ಮಂಗಳೂರನಲ್ಲಿದ್ದ 'ಬಹುಭಾಷೆ'ಯ ಪರಿಸರ – ತುಳು : ಹವ್ಯಕ : ಕೊಂಕಣಿ, ಬ್ಯಾರಿಭಾಷೆ – ಬರವಣಿಗೆಗೆ ಬಂದಾಗ – ಒಂದೇ ಶಿಷ್ಟ ಗ್ರಾಂಥಿಕ ಭಾಷೆ.

೪. ಮಿಶನರಿಗಳ ನೇರ ಪ್ರಭಾವ – ಕಲ್ಲಚ್ಚು ಮತ್ತು ಮುದ್ರಣಯಂತ್ರಗಳು – ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ಸಮಾಚಾರ ಪತ್ರಿಕೆಗಳು.

೫. ಮಂಗಳೂರಿನಿಂದ ವಿಮರ್ಶಕರಲ್ಲಿ – ಮುಳಿಯ : ಪೈ ಮುಂತಾದವರು ಪಾಂಡಿತ್ಯ ಪೂರ್ಣತೆಯತ್ತ (ಪಾಂಡಿತ್ಯ = ಪಂಡಿತ = ಜ್ಞಾನಿ) ಮುಖ ಮಾಡಿದರು.

ಮೈಸೂರು ಕೇಂದ್ರದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಬೇರೆಯಿದೆ. ಮೈಸೂರು ಅರಸು ಮನೆತನ : ಅದರ ಶಿಷ್ಟತೆ : 'ಇಂಗ್ಲೀಷ್'ರ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಅಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ರೀತಿ ಯಾಯಿತು.

ಧಾರವಾಡ ಕೇಂದ್ರವು ಮುಂಬೈ ಪ್ರಾಂತ; ಮರಾಠಿಯೊಂದಿಗಿನ ಸಂಬಂಧ ಇತ್ಯಾದಿಗಳಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾಗಿದ್ದವು. ಆದುದರಿಂದಲೇ – ಕರ್ನಾಟಕದ ಏಕೀಕರಣದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಬಂದವು. ಅದು ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ – ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಓದುಗರ ಅಭಿರುಚಿ ; ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಕುರಿತು ಬರೆದದ್ದು ಮತ್ತು ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಓದುಗರ ನಡುವೆ ಸಂಬಂಧ ಬೆಸೆಯಲು ಯತ್ನಿಸಿದ್ದು. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವೇ – ನವೋದಯದ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಪಾರದರ್ಶಕತೆ ; ವಿವರಣೆಗಳು ತುಂಬಿಕೊಂಡದ್ದು.

ಜನರನ್ನು ಗೆಳೆಯರಂತೆ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಈ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶಕರ ಶೈಲಿಯು ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ. ಭಾಷಣಕ್ಕೂ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪ್ರಕಾರಕ್ಕೂ ಅಷ್ಟೇನೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿಲ್ಲದ ಈ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ಕ್ರಮವಿದ್ದು, ಅದರ ಮುಖಾಂತರ ಹೊಸ ಸಾಧ್ಯತೆಯೆಡೆಗೆ ವಿಮರ್ಶೆ ಸಾಗುತ್ತದೆ.

ವಸಾಹತು ಪರವಾಗಿ ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಚರ್ಚೆ ಒಂದು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಆಕೃತಿಯಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವುದು ಸತ್ಯ. ನಿರಚನಗೊಳಿಸಿದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಅರ್ಥ ಆಯಾಮಗಳು ದೊರೆಯುತ್ತವೆ.

ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶಕರ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಎರಡು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾಗಿದೆ : ಒಂದು ಭಾರತೀಯ ಅಲಂಕಾರಿಕರ ಜೊತೆಗಿನ ಅನುಸಂಧಾನ. ಎರಡು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿಮರ್ಶಾ ಪರಂಪರೆಯೊಂದಿಗಿನ ಅನುಸಂಧಾನ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮ ಬೇರೆಯಾಯಿತು. ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ; ಸಾಹಿತಿಗಳಿಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯಿದೆ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕತೆಯಲ್ಲಿ 'ವಿಶಿಷ್ಟ ಪಾತ್ರ'ವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡವರು. ಆದುದರಿಂದ

ಅವರ ಬರಹಗಳ ಹಿಂದೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಭಿರುಚಿಯೆಂಬುದನ್ನು ಕಟ್ಟುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಎರಡು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಾವು ಮನಗಾಣಬಹುದು :

೧. ಪ್ರಾಚೀನ ಕೃತಿಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಮತ್ತು ಚರ್ಚೆ

೨. ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯ ಸಮಸ್ಯೆ ಮತ್ತು ಪರಿಹಾರ

ಹೀಗಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಒಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಬೇಕಿತ್ತು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕೆಲಸ ಯಾವುದು ಎಂಬುದನ್ನು ವಿವರಿಸಲು – ನವೋದಯದ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿಮರ್ಶಕರು ಎರಡು ಮುಖ್ಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇಡುತ್ತಾರೆ. ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಚಿಂತನೆ ಮತ್ತು ನೈತಿಕತೆಯ ವಿಸ್ತರಣೆ, ಇವು ಅವರ ಮುಂದಿದ್ದ 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ' ಅರಿವನ್ನು ಬಿಂಬಿಸಲು ಕಾರಣವಾದವು. ಯಾವುದು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಪೂರ್ವದ ಪ್ರಮುಖ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದವೋ – ಅದೇ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಹರೆಗಳು ವಸಾಹತೋತ್ತರ ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲೂ ಮುಂದುವರಿದವು. ಅಂದರೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಚೌಕಟ್ಟಿನ ಒಳಗಡೆಗೆ ನಿಂತು ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಧರ್ಮ; ಕಾನೂನು; ನೈತಿಕತೆ; ಸಮಾಜ; ಸಾಹಿತಿಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದರು. ಈ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮಗಳ ಹಿಂದೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಭಾರವಿದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಒಂದಂಶವನ್ನು ನೆನಪಿಡಬೇಕು: ನವೋದಯ ಕಾಲದ ಅನೇಕ ವಿಮರ್ಶಕರಿಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತ ಪಠ್ಯಗಳ ಪರಿಜ್ಞಾನವಿತ್ತು. ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪರಿಚಯವಿತ್ತು. ಮೂರನೆಯದಾಗಿ 'ಕನ್ನಡ'ದ ಪ್ರಾಚೀನ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸುವುದು ಅರ್ಥವಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ತಿಳಿದಿತ್ತು. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅವರ ಜ್ಞಾನವಲಯವು ಸೀಮಿತವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. 'ನಿರಂತರ ಅಭ್ಯಾಸ'ದ ಪರಂಪರೆಯು ಅವರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಯ ಭಾಗವೂ ಆಗಿತ್ತು. ಅಂದರೆ ಉಪನ್ಯಾಸ ನೀಡುವುದು; ಬರೆಯುವುದು ಕನ್ನಡದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಲು ಎಂದೇ ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಅದನ್ನು ಅವರು ಬೇರೆ ಮಾಡಲು ಹೋಗಲಿಲ್ಲ.

ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ – ಪ್ರಾಚೀನ ಕೃತಿಗಳ ಅಭ್ಯಾಸ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿವರಣೆ ಒಂದೆಡೆಯಾದರೆ, ತೌಲನಿಕ ಅಭ್ಯಾಸಗಳು ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ. ಕೃತಿಯೊಂದರ ಸ್ವಾರಸ್ಯ ವಿವರಿಸುವುದು – ಆ ಮುಖೇನ ಕನ್ನಡದ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅವರ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿತ್ತು. ಹೀಗಾಗಿ ಇವು ಪ್ರಮುಖ ಆಲೋಚನಾ ಪಂಥಗಳಾಗಿ (School of thought) ಕೆಲಸ ಮಾಡಿವೆ (ಮಾಸ್ತಿಯವರ 'ಸಾಹಿತ್ಯದಿಂದ ಆಗುವ ಕೆಲಸ', ಬೇಂದ್ರೆಯವರ 'ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿರಾಟ

ಸ್ವರೂಪ', ಪು.ತಿ.ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ ಅವರ 'ರಸಪ್ರಜ್ಞೆ', 'ಕಾವ್ಯಕುತೂಹಲ' ಕುವೆಂಪು ರವರ 'ರಸೋವೈಸಃ', ಡಿ.ವಿ.ಜಿ.ಯವರ 'ಜೀವನ ಸೌಂದರ್ಯ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ' ಇದಕ್ಕೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಉದಾಹರಣೆಗಳಾಗಿವೆ). ವಿಶಾಲವಾದ ತಳಹದಿಯಲ್ಲಿ ಇವಕ್ಕೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಅನನ್ಯತೆ ಎನ್ನುವುದಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಈ ವಿಮರ್ಶಾ ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಸಲಾಗಿರುವ ಅನೇಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು–ಅದು ರಸಸಿದ್ಧಾಂತವಿರಬಹುದು. ಅಲಂಕಾರ ಸಿದ್ಧಾಂತವಿರಬಹುದು. ಇವೆಲ್ಲವೂ 'ಭಾರತೀಯ' ಬಿಂಬಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತವೆ. ಅಂದರೆ ಈ ಮೂಲಕ ಯುರೋಪಿಯನ್ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ (Anti imperial) ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೂ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ದೇಶ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಅದರದೇ ಆದ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಪರೋಕ್ಷ ವಾಗಿಯಾದರೂ ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಇದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ನವೋದಯದ ಬಹುತೇಕ ವಿಮರ್ಶಕರು ಇದೆಲ್ಲವೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಭಾಗಗಳೇ ಎಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವ ಎರಡನೆಯ ಪ್ರಧಾನ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಯುರೋಪಿನ ಚಿಂತನಾಕ್ರಮ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಭಾರತೀಯತೆ ಯೊಳಗಡೆ ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯ ಇವೆರಡನ್ನೂ ಜೊತೆ ಸೇರಿಸಿ ಕೊಂಡು ಹೊಸದೊಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂವಾದವನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ್ದು. ಹೀಗಾಗಿ ಇದು ಕೇವಲ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಮೀಮಾಂಸೆ ಅಥವಾ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಾಗಿ ಉಳಿಯಲಿಲ್ಲ. ಇವಕ್ಕೆ ರಾಜಕೀಯ ಆಯಾಮವಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಯಾಮವೂ ಇದೆ.

ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬರವಣಿಗೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎನ್ನುವುದು ಮುದ್ರಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದಿದ್ದರಿಂದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ಇವುಗಳ ಹಿಂದಿದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಕನ್ನಡದ ಆಧುನಿಕ ವಿಮರ್ಶಾ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ರೂಪವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಬಹುದು. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಅನಂತರ ಮುಂದುವರೆಯಲಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ.

ಕುವೆಂಪು, ಡಿ.ವಿ.ಜಿ, ಪು.ತಿ.ನ. ಮೊದಲಾದವರ ಬರವಣಿಗೆಗಳು ಸ್ಥಳೀಯತೆಯ ಮೂಲಕ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಈ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಮೂಲತಃ ಸಂವೇದನೆಯ ಬದಲಾವಣೆಯ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ರೂಪ ವಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ನವೋದಯದ ವಿಮರ್ಶಕರಿಗೆ ಬರವಣಿಗೆಯೆನ್ನುವುದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಅನ್ವಯದ ಪರಿಕರವಾಗಿದೆ. ವಿಶೇಷವೆಂದರೆ ನವೋದಯದ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿಮರ್ಶಕರು ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ

ಅನ್ವಯವನ್ನು ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಅನುಸಂಧಾನಗೊಳಿಸಿದರು. ಅಂದರೆ ಅವರಿಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನ್ವಯಿಕತೆ ಎರಡೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಕುವೆಂಪು ಅವರ 'ಸರೋವರದ ಸಿರಿಗನ್ನಡಿಯಲ್ಲಿ', 'ದ್ರೌಪದಿಯ ಶ್ರೀಮುಡಿ', ಬೇಂದ್ರೆಯವರ 'ಗರತಿಯ ಹಾಡು' ಮುಂತಾದ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದು. ನಮಗೀಗ ಅವರ ಬರವಣಿಗೆಯ ರೂಪಗಳು ಸ್ಥಳೀಯ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಯ ವಿವೇಕದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸತ್ವ ಎಂದೆನಿಸುತ್ತದೆ.



ಲಕ್ಕಪ್ಪಗೌಡರ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮುಖೇನ...

೧. ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಒಂದು ಮುಖವಾಡದಲ್ಲಿ :

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಬಂದ ಮೇಲೆ ಉಂಟಾದ ಕೆಲವು ತಾಪತ್ರಯಗಳನ್ನು ಮೊದಲು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಬೇಕು. ಕನ್ನಡದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಲೋಕವನ್ನು ಲೂಟಿ ಮಾಡಿದ ವಿಮರ್ಶಕರೆಂದರೆ ನವ್ಯರು. ಅದಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ಕೂಡಾ ಹೀಗಾಗಿರ ಲಿಲ್ಲ. ನವ್ಯದ ಅನಂತರವೂ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಈ ತರಹದ ಸಮಸ್ಯೆಯಿರಲಿಲ್ಲ. ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆ; ರೂಪನಿಷ್ಠ ವಿಮರ್ಶೆ; ಅಪೂರ್ಣ ಮತ್ತು ತಾತ್ವಿಕತೆ ಯನ್ನು ಗಮನಿಸದಿರುವ ರಾಚನಿಕ ವಾದ ಮುಂತಾದವು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂದಿರುವುದು ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ. ಆದರೆ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ವಿಮರ್ಶೆಯ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಏಕಮುಖವಾದುದು. ಈ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪದ್ಧತಿಯು ತನ್ನ ಅನುಕೂಲಕ್ಕಾಗಿ ಕೃತಿಯನ್ನೇ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿರಿಸಿ ಕೊಂಡು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಮಾಜಕ್ಕಿರುವ ಹೊಕ್ಕುಳ ಬಳ್ಳಿಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿತು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನ ಅನನ್ಯ ಅನುಭವಕ್ಕೆ

ಸಂಬಂಧವಿದೆಯೆಂತಲೂ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೆಂದರೆ ಅದು ಕಲಾತ್ಮಕವಾದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೆಂದೂ ಅದು ಭಾವಿಸಿತು. ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದರೆ ಅದು ಕೇವಲ ಭಾಷೆಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಹಾಗೂ ಸಾಹಿತ್ಯ ರಚನೆಯು ಅದರ ಪಾಡಿಗೆ ಅದು ಸ್ವಯಂ ಸಂಪೂರ್ಣ ಇದು ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಹಿಂದಿರುವ ತಾತ್ವಿಕತೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಇರುವುದು ಮೋಸಗೊಳಿಸುವ ಹೃದಯ. ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸಿದ್ಧವಾದ ಪರಿಕರಕ್ಕೆ ಯಾವುದು ಹೆಚ್ಚು ಅನುಕೂಲವಾಗುತ್ತದೋ ಅಂಥ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ವಿಪರೀತವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಿದರು. ಇದರಲ್ಲಿಯೇ ಇನ್ನೊಂದು ಗಮನಾರ್ಹ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ: ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಹೆಚ್ಚು ಅನುಕೂಲವಾಗಬಹುದಾದ ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಚರ್ಚಿಸುವ ಗೋಜಿಗೆ ಹೋಗಲಿಲ್ಲ. ಯಾವ ಕವಿತೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಓದುಗರಿಗೆ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲವೋ ಅಂಥ ಕವಿತೆಗಳನ್ನೇ ವಿಮರ್ಶಿಸುವ ಕಡೆಗೆ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಗಮನ ಹರಿಸಿದರು. "ಬುದ್ಧಿವಂತ ಕವಿಯ ಬುದ್ಧಿವಂತ ಕವಿತೆಗಳು, ಬುದ್ಧಿವಂತ ವಿಮರ್ಶಕರಿಗೆ" ಎಂಬ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕಾರಣವೊಂದು ರೂಪುಗೊಂಡಿತು. ಬರೆದರೆ ಅಡಿಗರಂತೆ ಬರೆಯಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ತೆರೆಮರೆಯ ನಿಲುವು. ಸಾಮಾನ್ಯ ಓದುಗರಿಗೆ ನವ್ಯ ಕವಿತೆಯು ಅರ್ಥವಾಗದೇ ಇರುವುದರಿಂದ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ವಿಮರ್ಶಕನಿಗೆ ಎಲ್ಲಿಲ್ಲದ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯ ಬಂತು. ವಿಮರ್ಶಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಂಗದ ರೂವಾರಿಯೆಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೊಂದು ಅನೂಚಾನವಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಯಿತು. ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯದು ಏಕಕೇಂದ್ರಿತ ವಿಚಾರಧಾರೆಯ ಆರಾಧನೆ, ಬೌದ್ಧಿಕ ಏಕಾಕಿತನದ ಏಕ ಸೃಷ್ಟಿ, ಇದರಿಂದಾಗಿಯೋ ಏನೋ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಅತಿ ಹೆಚ್ಚು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿರುವುದು ಅಡಿಗರನ್ನು, ಆದರೆ ಅಡಿಗರ ಅನಂತರ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ಬರೆದ ಕೆ. ವಿ. ತಿರುಮಲೇಶರ ಬಗೆಗಾಗಲೀ; ವೀಣಾ ಶಾಂತೇಶ್ವರರ ಬಗೆಗಾಗಲೀ ಅಂಥ ವಿಮರ್ಶೆ ಗಳು ಬರಲೇ ಇಲ್ಲ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಮೇಜರ್ ಕವಿಗಳು; ಮೈನರ್ ಎಂಬ ವರ್ಗೀಕರಣದ ದೆಸೆಯಿಂದಾಗಿ ಸಣ್ಣಪುಟ್ಟ ಬರಹಗಾರರು ಬರೆಯಲು ಹೆದರಿಕೊಳ್ಳುವಂಥ ಸಂದರ್ಭ ವೊಂದು ರೂಪುಗೊಂಡಿತು. ನವ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ಮೊದಲಬಾರಿಗೆ 'ಅಥೆಂಟಿಕ್' ಎಂಬ ಪದವು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂತು. ಬರಹ ಎನ್ನುವುದು ವೈಯಕ್ತಿಕ ಅನುಭವದ ಸಾಚಾ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೆಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಇದರಲ್ಲಿ ಅಂತಸ್ಥವಾಗಿದೆ. ಬರಹವೆನ್ನುವುದು ಕೇವಲ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಅನುಭವದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಬರಹವೆನ್ನುವುದು ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂವಾದವೆನ್ನುವುದನ್ನು ನವ್ಯರು ಮರೆತರು. ೧೯೫೦ ರ ದಶಕದ ಅರ್ಧಭಾಗದಿಂದ ಸರಿಸುಮಾರು ೧೯೭೦ರ ದಶಕದವರೆಗೆ ಈ ಥರದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ರಾಜಕಾರಣವೇ ಆಳುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇದ್ದ ಕೆಲವು

ರಾಜಕೀಯ; ಸಾಮಾಜಿಕ; ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಬೇರೆಯಿದ್ದವು. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಅನಂತರ ಭೂಮಿಯ ಹಂಚಿಕೆ, ಸಂವಿಧಾನದತ್ತವಾದ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ನಿವಾರಣೆ, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಸಮಾನತೆಯ ನಿಜವಾದ ಸಿಂಧುತ್ವ; ಭೂ ಮಾಲಿಕ ವರ್ಗದವರ ಶೋಷಣೆ; ನೆಹರೂ ಘೋಷಿತ ಪಂಚವಾರ್ಷಿಕ ಯೋಜನೆ; ವಿಪರೀತವಾದ ಕೈಗಾರಿಕೆ ಸಂಬಂಧಿತ ಉದ್ದಿಮೆಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವದ ಮೇಲೆ ಬೇರೆ ಪರಿಣಾಮವನ್ನೇ ಬೀರಿದವು. ನವ್ಯದವರು ಹೇಳಿದ್ದ ಮಣ್ಣಿನ ವಾಸನೆಯು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳ ಆಶಯದಲ್ಲಿ ಮಂಡಿತವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಅದರ ಪರಿಣಾಮವೆಂದರೆ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರಿಗೆ ಯಾವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿತ್ತೋ ಅಂಥದನ್ನು ಅನುಕರಣಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಬರೆಯಲು ಉದ್ದೇಶಿಸುವಂಥ ವಾತಾವರಣ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿರುವುದು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಅಡಿಗ ಕೇಂದ್ರಿತ ನವ್ಯಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಲೇಖಕರು ಅಂಚಿಗೆ ತಳ್ಳಲ್ಪಟ್ಟರು. ಯಾರು ನವ್ಯದ ಥರ ಬರೆಯುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲವೋ ಅಂಥ ಲೇಖಕರನ್ನು 'ಜನಪ್ರಿಯ' ಹುಸಿ ಕನಸುಗಾರರು; ಕಲ್ಪನಾವಿಲಾಸಿಗಳೆಂದು ಜರಿದು ಮೂಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೂರಿಸಿದರು. ಅಡಿಗರ ಪುಷ್ಪಕವಿಯ ಪರಾಕು ಕವಿತೆಯ ಹಿಂದಿರುವ ಧೋರಣೆಯು ಈ ಬಗೆಯದು. ಐ. ಎ. ರಿಚರ್ಡ್ಸ್, ಟಿ. ಎಸ್. ಎಲಿಯಟ್ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರ ಮಾನಸಿಕ ದೇವರಾದರು. ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿಯೂ ಈ ತರಹ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಾತಾವರಣದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ವೈಚಾರಿಕ ಪ್ರಣಾಲಿಯು ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿತ್ತು. ಮತ್ತು ಒಂದೇ ಮಾದರಿಯ ಮುಖವಾಡಗಳು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯಲೋಕವನ್ನು ಆಳಿದವು. ಈ ರೀತಿಯ ಚಿಂತನೆಗಳು ಕನ್ನಡದ ನವೋದಯ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಯೋಚಿಸದ ಹಾಗೆ ಮಾಡಿದವು. ಆದರೆ ಕನ್ನಡದ ನವೋದಯ ಬರಹಗಾರರನ್ನು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಯೋಚಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ಎಚ್. ಜೆ. ಲಕ್ಕಪ್ಪಗೌಡರಂಥ ಅನೇಕ ಲೇಖಕರು ಈ ಯಾವ ಸಂಗತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆಯೂ ತಲೆಬಿಸಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದೆ ಬರೆಯುತ್ತಿದ್ದರು ಮತ್ತು ಬರೆಯುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಇದಂತೂ ಅತ್ಯಂತ ಕುತೂಹಲದಾಯಕ ಸಂಗತಿ.

೨. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ತಂತ್ರಗಾರಿಕೆ :

ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶೆಯು ತುಂಬಾ ಸಹಜವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿದೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವಾಗ ಯಾವ ರೀತಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ; ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ; ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂಗತಿಗಳ ಒತ್ತಡವಿತ್ತೋ ಅದೇ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿಯೂ ಸಾಹಿತ್ಯವಿಮರ್ಶೆಯು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಒತ್ತಡದ ದೆಸೆಯಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡಿತು. ಆಧುನಿಕ ಯುರೋಪಿನ ಅಂತಿಮವಾದ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಸಂಗತಿಗಳಲ್ಲಿ

ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯೂ ಒಂದು. ಸೌಂದರ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ: ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಬದಲಿಗೆ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯೂ ಒಂದು. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ಮಂಡಿತವಾಯಿತು. ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂವಾದದಂತೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ರೂಪುಗೊಂಡಿತು. ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿನಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ರೂಪುಗೊಂಡ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶಕರು ಸಾಹಿತ್ಯ ತಜ್ಞರಂತೆ ಮಾತ್ರವೇ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿಲ್ಲ. ಅವರು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ತಂತ್ರಗಾರರಂತೆ ಕೂಡಾ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದರು. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪುನರ್ ನಿರ್ಮಾಣದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಅವರ ಬರಹಗಳು ಮಹತ್ವದ್ದೇ ಆಗಿತ್ತು. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚರ್ಚೆಯೇ ಸ್ವಯಂಪರಿಪೂರ್ಣವಾದ, ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿತ್ತು. ಆಗಿನ ಮಧ್ಯಮವರ್ಗದ ಲೇಖಕರು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಹಾಗೂ ಅಮೂರ್ತ ಅನುಭವದ ಜಗತ್ತನ್ನು ಬರವಣಿಗೆಯ ಮೂರ್ತತೆಯಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದುನಿಲ್ಲಿಸಬೇಕಿತ್ತು. ಮೊದಲನೆಯ ಮಹಾಯುದ್ಧ, ಆಧುನಿಕತೆಯ ಸ್ಫೋಟ; ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಕ್ರಮಗಳು ಅಂತರ್ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೇಲೆ ಬೀರಿದವು. ಯುದ್ಧಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲಿನ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಇದ್ದ ನೈತಿಕ ಮತ್ತು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳು ಬದಲಾದವು. ಅಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಪ್ರಧಾನ ಪಾತ್ರವಹಿಸಿತು. ಇದರಿಂದ ವಸಾಹತು ಮತ್ತು ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಸಂದರ್ಭಗಳ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿಯೂ ನಗರ ಕೇಂದ್ರಿತ ವೈಚಾರಿಕಧಾರೆಯು ರೂಪುಗೊಂಡಿತು. ಸಾವಯವ ಸಮಾಜದೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗದೆ ವಿಮರ್ಶಕರು ಕಲ್ಪಿತ ಭೂತಕಾಲದೊಂದಿಗೆ; ಸುಂದರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದಿಗೆ ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರು. ಬಂಡವಾಳವಾದವು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಹಾಳುಮಾಡುವುದರೊಂದಿಗೆ ಮಧ್ಯಮವರ್ಗದ ಜನರಲ್ಲಿ ಕೀಳು ಅಭಿರುಚಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕೈಂಕರ್ಯಕ್ಕೆ ತಮ್ಮ ಬರಹಗಳನ್ನು ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡರು. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಆಧುನಿಕ ಯುಗದ ಚಿಂತನೆಯ ಶಿಲ್ಪಿಗಳೆಂಬಂತೆ ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವೇ ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡರು.

ಸಾಹಿತ್ಯವು ವಸಾಹತು ಕಾಲದ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಳಗೆ ಪ್ರವೇಶ ಪಡೆಯಿತು. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕಲಿಕೆಯ ಕ್ರಮ ಆಗ ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಮಾದರಿಯ ಕಲಿಕೆಯ ಕ್ರಮದಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾಯಿತು ಹಾಗೂ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಪಶ್ಚಿಮದ ಸಹಯೋಗವನ್ನು ಪಡೆಯಿತು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ವಸಾಹತು ಕಾಲದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳು ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಹಯೋಗದ ಪಠ್ಯಗಳಾಗಿವೆ. ಇಂಗ್ಲೀಷಿನ ರೊಮ್ಯಾಂಟಿಕರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಸತ್ಯ; ಸೌಂದರ್ಯ; ನೈತಿಕತೆ

ಮುಂತಾದ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಭಾರತೀಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೇಲೂ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದವು. ಯುರೋಪ್ ಮೂಲದ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ವಿಮರ್ಶಕರು ತಮ್ಮ ಅಭಿರುಚಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡರು. ಶಾಲೆಗಳಲ್ಲಿ ತರಬೇತಿಗೊಂಡ ಸುಶಿಕ್ಷಿತ ಓದುಗರು ಭಾರತೀಯ ಪಠ್ಯ ಮತ್ತು ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ವಿಚಾರಧಾರೆಯನ್ನು ಒಂದಾಗಿ ಬೆಸೆಯಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರು.

ವಸಾಹತು ಕಾಲದ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಇದ್ದ ನಿಕಟವಾದ ಸಂಬಂಧ ತಪ್ಪಿಹೋಯಿತು. ಅದರೊಂದಿಗೆ ಶಾಲೆಯ ಬಾಗಿಲು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತೆರೆಯಿತು. ಬರಹವೆನ್ನುವುದು ವಸಾಹತು ಪೂರ್ವದ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರ ಸಮಾನ ಅಧಿಕಾರವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ವಸಾಹತು ಕಾಲದ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದಿಂದ 'ಬರಹದ ಪಠ್ಯ'ಗಳನ್ನು ಓದಲು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಕೆಳಜಾತಿಯಿಂದ ಬಂದವರೂ ಬರಹದ ಸಮಾನ ಅಧಿಕಾರ ಪಡೆದರು. ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಮಾದರಿಯ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದ ಮುಖ್ಯ ಗಮನವಿದ್ದುದು ಕಾರಕೂನರ ಸೃಷ್ಟಿಯೇ ಆದರೂ ಅದರ ಬೌದ್ಧಿಕ ಹಾಗೂ ನೈತಿಕ ಪರಿಣಾಮಗಳು ದೊಡ್ಡವು. ಆಗಿನ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕಲಿಕೆಯು ಕೂಡಾ ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಮಾದರಿಯದು ಅಲ್ಲ. ವಸಾಹತು ಕಾಲದ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಮಿಶನರಿಗಳು ಶಾಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದ ಬೈಬಲ್ಲಿನ ಕತೆಗಳು, ಅದರ ನಿರೂಪಣೆ; ಘಟನೆ; ಪಾತ್ರಗಳ ವಿವರಣೆ ಮುಂತಾದವು ತುಂಬಾ ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯಾಗಿದ್ದವು. ಅವೆಲ್ಲದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ; ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಎಚ್ಚರ: ತೌಲನಿಕತೆ: ನಾಡು– ನುಡಿ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತಾಡಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯುಂಟಾಯಿತು. ಮತ್ತು ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಪ್ರಭುತ್ವ ಹಾಗೂ ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಲು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಜ್ಞಾನದ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿತು. ಹೀಗಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯೂ ಕೂಡಾ ಕನ್ನಡದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ತಂತ್ರದ ಭಾಗವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿತು.

೩. ಕನ್ನಡದ ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಎರಡು ಪ್ರಮುಖ ಮಾದರಿಗಳು:

ಕನ್ನಡದ ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶಕರ ಬರಹಗಳನ್ನು ಬಹಳ ಸುಲಭವಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ, ತತ್ವಜ್ಞಾನ, ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆ, ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ ಎಂದು ವರ್ಗೀಕರಣ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿ ಯಿಂದ ಈ ಮಾದರಿಯ ವರ್ಗೀಕರಣವನ್ನು ದಾಟಿ ವಿಮರ್ಶಕರು ಬರೆಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಈ ಬರಹವು ಅವರಿಗೆ ನಾಡು ಕಟ್ಟುವ ಕೆಲಸದ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿತ್ತು. ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ; ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ; ಗ್ರೀಕ್ ಸಾಹಿತ್ಯ ಹೀಗೆ

ಹತ್ತು ಹಲವು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡು ಬರೆಯಬೇಕಾದ ಜರೂರು ಅವರಿಗಿತ್ತು. ಇಂಗ್ಲೀಷ್‌ನ ರೋಮ್ಯಾಂಟಿಕ್ ಪರಂಪರೆಯು ಕೈಗಾರಿಕಾ ಬಂಡವಾಳ ವಾದದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದರೆ; ಭಾರತೀಯ ನವೋದಯ ಪರಂಪರೆ ಈ ರೀತಿಯ ತಕ್ಷಣದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ದೆಸೆಯಿಂದ 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಶೋಧ' ಮತ್ತು 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪುನರ್‌ರೂಪೀಕರಣ' ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕಲಿಕೆ, ಅದರ ಅಧ್ಯಯನ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿವರಣೆಗಳು ಜ್ಞಾನದ ಅಧಿಕೃತ ಮಾದರಿಯಾಯಿತು. ಆಗ ಬರಹಕ್ಕಿದ್ದ ಶಕ್ತಿಯು ದೊಡ್ಡದು ಮತ್ತು ಅದು ಪರ್ಯಾಯವಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕಥನವಾಗಿತ್ತು. ಪ್ರಭುತ್ವದ ಭಾಷೆಯ ಬಗೆಗಿನ ಜ್ಞಾನವು ಎಷ್ಟು ಮುಖ್ಯವೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷೆಯೊಳಗಿನ ಪಠ್ಯಗಳ (ಅದರಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಲಿಖಿತ ಪಠ್ಯಗಳು) ಅನುಸಂಧಾನ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಗೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಕನ್ನಡ ನವೋದಯ ಪರಂಪರೆಯ ಮುಖ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಇಂಗ್ಲೀಷ್; ಸಂಸ್ಕೃತ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ ಹಾಗೂ ಹಳೆಗನ್ನಡದ ಪಠ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಪರಿಣತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದು ಅತ್ಯಂತ ಕುತೂಹಲದಾಯಕ ಸಂಗತಿ. ಹಾಗಾಗಿ ಕನ್ನಡದ ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಕೆಳಗಿನ ಎರಡು ಪ್ರಧಾನ ಧಾರೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

ಅ) ಶುದ್ಧ ಪಂಡಿತ ಪರಂಪರೆ : ಡಿ.ಎಲ್. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್; ಮಂಜೇಶ್ವರ ಗೋವಿಂದ ಪೈ: ಪಂ. ಮುಳಿಯ ತಿಮ್ಮಪ್ಪಯ್ಯ ಮುಂತಾದವರು ಪಾಂಡಿತ್ಯದ ನೆಲೆಗಳಿಂದ ಬಂದವರು. ಗ್ರಂಥ ಸಂಪಾದನೆಯ ಶಾಸ್ತ್ರ; ಹಳೆಗನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಗಳ ಪಾಠ ನಿರ್ಣಯ ಮುಂತಾದವು ಕನ್ನಡ ದೇಸಿಯ ಹುಡುಕಾಟ: ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿರುವ ಅನ್ಯಭಾಷಿಕ ಪದಗಳು ಈ ಮಾದರಿಯ ವಿಮರ್ಶಕರ ಮುಖ್ಯ ಕೆಲಸವಾದವು. ಪಂಡಿತ ವರ್ಗದ ಈ ವಿಮರ್ಶಕರ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ರೀತಿಯ ಚರ್ಚೆಗೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಕನ್ನಡ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಶೋಧದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಈ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಶ್ರಮ ದೊಡ್ಡದು. ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಎರಡು ಮಾತಿಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ವಸಾಹತು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನಂತರದಲ್ಲಿ ಎದುರಿಸಲೇಬೇಕಾಗಿದ್ದ ಸಮಸ್ಯೆ ಕೂಡಾ ಇದುವೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಈ ತರಹದ ಕೆಲಸವಾಗದಿದ್ದರೆ ಅದೊಂದು ದೊಡ್ಡ ಖಾಲಿ ಜಾಗವಾಗಿಬಿಡುತ್ತಿತ್ತು.

ಆ) ಕೃತಿಗಳ ರಸವತ್ತಾದ ಓದಿನ ಕ್ರಮ: ಕುವೆಂಪು, ಬೇಂದ್ರೆ, ಪು.ತಿ.ನ ಮುಂತಾದ ವಿಮರ್ಶಕರ ಮಾದರಿಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಉದಾಹರಣೆ. ಈ ವಿಮರ್ಶಕರು ಬರಿಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ; ಸ್ವತಃ ಸೃಜನಶೀಲ ಲೇಖಕರೂ ಹೌದು. ಕೃತಿಗಳನ್ನು ರಸವತ್ತಾಗಿ ಇಡುವುದು, ಕಾವ್ಯದ ಸ್ವಾರಸ್ಯವನ್ನು

ಗುರುತಿಸಿ ಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ ಅದನ್ನು ತಲುಪಿಸುವುದು ಇವರ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಹಿಂದಿರುವ ನಿಲುವು. ಎಚ್.ಜೆ.ಲಕ್ಕಪ್ಪಗೌಡರು ಈ ಮಾದರಿಯ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಎಚ್.ಜೆ.ಲಕ್ಕಪ್ಪಗೌಡರ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಓದಿದರೆ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳ ಮುಂದುವರಿದ ಭಾಗದಂತೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ತರಹದ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಓದುಗ ಬೇರೆ, ಕೃತಿಕಾರ ಬೇರೆ, ಕೃತಿಯು ಬೇರೆ ಎಂಬ ನಿಲುವುಗಳು ಇಲ್ಲವಾಗುತ್ತವೆ. ಅಂದರೆ ಕೃತಿಕಾರ, ಕೃತಿ, ವಿಮರ್ಶಕ, ಓದುಗ ಎಲ್ಲರೂ ಒಂದೇ ಅನುಭವದ ವಲಯಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ಲೆಕ್ಕಾಚಾರಗಳಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಓದುವುದು(ವಿಮರ್ಶಿಸುವುದು) ಒಂದು ಅಖಂಡ ಅನುಭವ. ಅದಕ್ಕೂ ಕೃತಿಯ ಅನುಭವಕ್ಕೂ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧವಿರಬೇಕೆಂದೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಲಕ್ಕಪ್ಪಗೌಡರು ಬರೆದಿರುವುದು ನವೋದಯ ತರಹದ ಪರಂಪರೆಯ ಮುಂದು ವರಿಕೆಯ ಭಾಗವಾಗಿದೆ. ಕೃತಿಯೊಂದರ ರಸಸ್ವಾದನೆಯನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯ ಓದುಗರಿಗೆ ತಲುಪಿಸುವಷ್ಟಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಈ ರೀತಿಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಉದ್ದೇಶವಿದೆ. ಕೃತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥವಿಸುವ ಪರಂಪರೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ದ್ವಿಮುಖ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಿದೆ. ಕುವೆಂಪು ಅವರ 'ಸರೋವರದ ಸಿರಿಗನ್ನಡಿಯಲ್ಲಿ', 'ದ್ರೌಪದಿಯ ಶ್ರೀಮುಡಿ' ಮುಂತಾದ ಲೇಖನಗಳ ಉದ್ದೇಶ ಕೃತಿಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲ; ಬದಲಿಗೆ ಕನ್ನಡದ ಓದುಗರನ್ನು ಆ ಕಡೆಗೆ ಮನಸೆಳೆಯುವುದೇ ಆಗಿದೆ. ಈ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಲಕ್ಕಪ್ಪಗೌಡರ "ಮುದ್ದಣ್ಣನ ಅದ್ಭುತ ರಾಮಾಯಣ; ಒಂದು ನೋಟ" ಎನ್ನುವ ಲೇಖನ ಗಮನಾರ್ಹ.

೪. ದೇಶೀಯ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಮೂರು ದಾರಿಗಳು:

ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಒಂದು ಪ್ರಧಾನ ವೈಚಾರಿಕ ಧಾರೆಯು ಕೃತಿಯನ್ನು ಓದುವ ಮತ್ತು ಜನರಿಗೆ ಕಾವ್ಯದ ಅಂತಃಸತ್ವವನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಮಾದರಿಯದಾಗಿತ್ತು ಎಂದು ಈ ಮೊದಲೇ ಹೇಳಲಾಯಿತು. ಪಂಡಿತ ಪರಂಪರೆಯ ವಿದ್ವಾಂಸರಂತೆ ಈ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗೂ ಕೆಲವು ಪ್ರಮುಖ ಕಾಳಜಿಗಳಿದ್ದವು.

ಅ) ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಒಂದು ಅಧಿಕಾರವೆಂದು ನಿರೂಪಿಸುವ ಅಗತ್ಯ.

ಆ) ಪಠ್ಯಗಳ ಪುನರ್ ನೆನಪು

ಇ) ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ: ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆ: ಮತ್ತು ಜನರು

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಚರ್ಚೆಯು ಪ್ರಾರಂಭ ವಾದುದು ನವೋದಯದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ. ವಿದೇಶಿಯ ಕೆಟ್ಟ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಂಧಾನುಕರಣೆ ಗಿಂತ ದೇಶೀಯ ಒಳ್ಳೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು; ಪುನರ್ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಕುರಿತು ಈ ಚಿಂತಕರು ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರು. ಇದಕ್ಕೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಆಂದೋಲನವೂ

ಪ್ರಮುಖ ಕಾರಣವಾಗಿರಬಹುದು. "ಕಾವ್ಯದಿಂದಾಗುವ ಮತ್ತೊಂದು ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಯೋಜನವೆಂದರೆ ರಾಷ್ಟ್ರ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಬೆಳೆಸುವುದು. ಒಂದು ದೇಶದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದಲೇ ಆ ದೇಶವು ಗೌರವಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಅಂತರಂಗವು ನಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ತೆರೆದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೂಲ ಮಾತೃಕೆ ಕಾವ್ಯ, ಅದೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ದರ್ಶನದ ಪರಮೈಕ ಸಾಧನ" (ಕಾವ್ಯ ನಿಷ್ಪ್ರಯೋಜಕವೇ - ಬಹುಮುಖಚಿಂತನೆ, ಪುಟ-೧೧) ಎನ್ನುವ ಲಕ್ಕಪ್ಪಗೌಡರ ಮಾತು ಇದಕ್ಕೊಂದು ನಿದರ್ಶನ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತಾಡುವುದು ಎಂದರೆ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತಾಡುವುದು ಎನ್ನುವ ಭಾವನೆಯು ಇದರಲ್ಲಿ ನಿಚ್ಚಳವಾಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿಯೇ ಹಳೆಗನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಗಳ ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಾಯಿಉತ. ಲಕ್ಕಪ್ಪಗೌಡರ 'ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆ' 'ಕನಕದಾಸರ ಕೀರ್ತನೆಗಳ ಕುರಿತ ಲೇಖನಗಳು' ಇದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ ಉದಾಹರಣೆಗಳಾಗಿವೆ. 'ಮಾತೃಭಾಷಾ ಮಾಧ್ಯಮ' ಕುರಿತಂತೆ ಹಾಸನ ಜಿಲ್ಲಾ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಮ್ಮೇಳನದ ಅಧ್ಯಕ್ಷ ಭಾಷಣದಲ್ಲಿ ಲಕ್ಕಪ್ಪಗೌಡರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ನೆಲೆಯೂ ಸಹ ಈ ಬಗೆಯದು: ಅದು ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆ ಮತ್ತು ಜನರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು.

೫. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆ: ಸ್ವ-ಅನ್ಯತೆಯ ಪ್ರಯತ್ನ:

ಪಶ್ಚಿಮದ ರೊಮ್ಯಾಂಟಿಕ್ ವಿಮರ್ಶಕರು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ವಿಶೇಷ ಗಮನವನ್ನು ಹರಿಸಿದ್ದರು. ಆಗಷ್ಟೆ ತೆರೆಯುತ್ತಿದ್ದ ನವ ಸಮಾಜದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮುಖೇನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಮುಖ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ವಿದ್ಯಾವಂತರು, ಲೇಖಕರು ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಾಗ್ವಾದವು ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರ ಮತ್ತು ದುಡಿಯುವ ವರ್ಗದ ಜನರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಸುಶಿಕ್ಷಿತ ಮಧ್ಯಮವರ್ಗದ ಜನರು ಒಟ್ಟು ಜನಸಮೂಹದ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರಿಗೂ ವಿದ್ಯಾವಂತರಿಗೂ ಸಹಜ ಅಂತರವಿದೆ. ಮತ್ತು ಅನೇಕ ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಘರ್ಷವಿದೆ. ಅಕ್ಷರದ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆ ಉದ್ದೇಶಿತ ಅಂತರವನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಬಯಸುತ್ತದೆ. ಬರಹದಲ್ಲಿಯೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಎಲ್ಲಾ ಮಜಲುಗಳು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಕೈಗಾರೀಕರಣದ ಅನಂತರದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯು ಹೊಸ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಉದಯವಾದ ವರ್ಗದ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಪುನರ್ ವಿಸ್ತರಣೆ ಗೊಂಡಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಉದಾರವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮದ ಲೇಖಕರಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯು ತುಂಬಾ ಸ್ಥೂಲವಾದುದು. ಅದು ಮೂಲಭೂತವಾದ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಇಷ್ಟಪಡುವುದಿಲ್ಲ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಆಧುನಿಕತೆಯಲ್ಲಿ,

ಕೈಗಾರಿಕೀಕರಣದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಹಾಳಾಗಿ ಹೋಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ತಿಳಿದ ಲೇಖಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಭಾವುಕವಾಗಿ ವಿವರಿಸಬಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಆದರ್ಶೀಕರಿಸಬಲ್ಲ. ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕೊನೆಗೆ ಮತ್ತು ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಆದಿಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ಚರ್ಚೆಯು ವ್ಯಾಪಕಗೊಂಡಿತು. ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೂ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೂ : ಮಾನವೀಯತೆಯ ಉದಾರತೆಗೂ – ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೂ ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪಿತವಾಯಿತು. ವಿಮರ್ಶಕರ ಪ್ರಕಾರ ವರ್ಡ್ಸ್‌ವರ್ತ್, ಕಾಲ್‌ರಿಜ್ ಮುಂತಾದ ರೋಮಾಂಟಿಕರು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಒಂದು ಆದರ್ಶೀಕೃತ ಮಾನವೀಯ ಮೌಲ್ಯ ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡರು. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂದರೆ ಜೀವನಕ್ರಮ ಮತ್ತು ಅದು ಸಮಾಜವನ್ನು ಬಿಂಬಿಸುತ್ತದೆಯೆಂಬ ಅರಿವು ಅವರದು. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂದರೆ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಜೀವನಾದರ್ಶ ಹಾಗೂ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಕಲಾತ್ಮಕ ನಿರ್ಮಾಣವೆನ್ನಲಾಯಿತು. ಆದರೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂದರ್ಭದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚರ್ಚೆಯ ನೆಲೆಯು ಕೊಂಚ ಬೇರೆ ರೀತಿಯದು, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚರ್ಚೆಗೂ ಆಗ ತಾನೆ ಉದಯವಾದ ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಇಲ್ಲಿ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಕ್ರಮದಿಂದ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಭವ್ಯ ಪರಂಪರೆಯ ಚರ್ಚೆಗಳು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಾರಂಭವಾದವು. ಆಲೂರು ವೆಂಕಟರಾಯರು, ಕಪಟರಾಳ ಕೃಷ್ಣರಾಯರು: ಶಂಬಾ ಜೋಶಿ ಮುಂತಾದವರ ಬರಹಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚರ್ಚೆಯನ್ನೇ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ.

ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಶಿಕ್ಷಣದ ಅವಕಾಶವೆನ್ನುವುದು ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂವಾದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ಕಲ್ಪಿಸಿತು ಮತ್ತು ಹೊಸ ಮಾದರಿಯ ಉದ್ಯೋಗ ಸೃಷ್ಟಿಸುವಾಗ ಹಳೆಯ ಮಾದರಿಯ ಔದ್ಯೋಗಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಬದಲಾಯಿತು. ಹೀಗಾಗಿ ಭಾರತೀಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿನ ಸ್ವಸಂಸ್ಕೃತಿ ಆರಾಧನೆಯು ನವೋದಯ ಕಾಲದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಎಡಪಂಥೀಯವಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಉದಾರವಾದ ಮಾನವೀಯ ಚಿಂತನೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೇ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. 'ಕನಕದಾಸರ ಕೀರ್ತನೆಗಳು: ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮಹತ್ವ' ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಲಕ್ಕಪ್ಪಗೌಡರು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. "ಭಾರತದ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿರುವಂತೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಜಾತಿಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟು ನಿಟ್ಟಾಗಿ ಪಾಲಿಸುವುದೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂದು ಭ್ರಮಿಸುವವರೂ ಇದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಅಭ್ಯುದಯಕ್ಕೆ ಅದು ಅರ್ಬುದ ರೋಗವಾಗಿ ಕಾಡುತ್ತಿರುವುದು ಸರ್ವವೇದ್ಯ" (ಬಹುಮುಖಿ ಚಿಂತನೆ ಪುಟ–೪೬೫) ಅದೇ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನ ಉದ್ಧಾರಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನವು ಅತ್ಯಮೂಲ್ಯ ಮತ್ತು ಅತ್ಯಗತ್ಯ ಸಾಧನವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. (ಅದೇ ಪುಟ ೪೬೪) 'ಸತ್ಯ, ಧರ್ಮ, ನೀತಿ

ಮೌಲಿಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬದುಕಿನ ಮೂಲ ಸೆಲೆಗಳು' ಎಂಬುದು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. (ಅದೇ ಪುಟ – ೪೬೪) "ಸುದೈವವಶಾತ್ ೧೫ ನೇ ಶತಮಾನ ಮತ್ತೆ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪುನರುತ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಬೆಳಕು ನೀಡಿತು. ವಿಜಯನಗರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ಉದಯ, ಅದರ ಅರಸುಗಳ ಸರ್ವಧರ್ಮ ಸಹಿಷ್ಣುತೆಯಿಂದಾಗಿ ಮತ್ತೆ ಧರ್ಮಗಳು ಚೇತರಿಸಿಕೊಂಡವು. ಕಳೆಗುಂದಿದ್ದ ಧರ್ಮ ಪ್ರಚಾರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಚಾರ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳು ಜೀವಗೊಂಡವು." (ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆ ಒಂದು ಮೌಲ್ಯ ವಿವೇಚನೆ: ಬಹುಮುಖಿ ಚಿಂತನೆ ಪುಟ ೧೦೦) ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಲಕ್ಕಪ್ಪಗೌಡರ ಸ್ವಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಆರಾಧನೆಯ ಉತ್ಸಾಹದ ಅತಿಯಾದ ನಿಲುವಿಗೆ ಇದೊಂದು ಸಾಕ್ಷಿ ಯಾಗಿದೆ. ಹುಸಿಯಾದ ರೊಮ್ಯಾಂಟಿಕ್ ನಿಲುವು ಈ ಮಾದರಿಯ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳಿಸುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಶುದ್ಧ ಬಲಪಂಥೀಯರಂತೆ ಅವರು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಈ ತರಹದ ಉತ್ಸಾಹದ ಹೇಳಿಕೆಗಳು ಪರಿಪೂರ್ಣ ಸಾಮಾಜಿಕ – ಸಾಂಸ್ಕರತಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆಯಿಂದ ಬಂದಿರುವಂಥದ್ದಲ್ಲ.

೬. ತೌಲನಿಕ ವಿಮರ್ಶೆ:

ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮದಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡ ವಿಮರ್ಶಾ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಭಾರತೀಯ ಲೇಖಕರು ತಮ್ಮ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡರು. ಸೆಮಿನಾರುಗಳಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲೀಷನ್ನು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಮಂಡಿಸಲು ವಿಫಲವಾದ ಭಾರತೀಯರನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಕರುಣೆಯಿಂದ ನೋಡುವ ಮೆಕಾಲೆಯು ಅವರ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವು ಭಾಷೆಯನ್ನು ಕಲಿಯುವುದರಲ್ಲಿಯೇ ಸೋರಿಹೋಗುತ್ತದೆಯೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನೂ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದ, ಆದರೆ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕಲಿತ ಭಾರತೀಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಮತ್ತು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ; ಪ್ರಭುತ್ವದ ಕೃತಿಗಳು ಮತ್ತು ಭಾರತೀಯ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ತುಲನಾತ್ಮಕ ಅಭ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡರು. ತೌಲನಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮವು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದಾಗ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನದಲ್ಲಿ ಗುಣಾತ್ಮಕ ಅಂಶ ದೊರೆಯಬಹುದು. ಆದರೆ ವಸಾಹತು ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿ ತೌಲನಿಕತೆಯು ಎರಡು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಅರಿವಿನಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವಂಥದ್ದು. ಎರಡು ಭಾಷೆಗಳ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಪಠ್ಯಗಳ ಮುಖಾಮುಖಿ ಹಾಗೂ ದೇಶೀಯ ನಿಲುವುಗಳ ವಿಜೃಂಭಣೆಯೇ ಈ ತರಹದ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮದ ಒಳಗುಟ್ಟು. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಪಠ್ಯಗಳೆಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಈ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಕರೆದಿದ್ದಾರೋ ಅದು ಮೇಲ್ವದರ ಹೇಳಿಕೆಯ ಥರ ಈಗ ಅನಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡದ ನವೋದಯ ಕಾಲದ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಸಂಸ್ಕೃತದ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಅದರ ಇನ್ನಿತರ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ತೌಲನಿಕವಾಗಿ

ವಿವೇಚಿಸಿರುವುದರ ಕಡೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಗಮನಹರಿಸಿದ್ದಾರೆ. "ಲಿಖಿತ ಪಠ್ಯಗಳು ಹಾಗೂ ಲಿಖಿತ ನಿಲುವು"ಗಳೇ ಈ ಮಾದರಿಯ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮದ ಮೂಲ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳಾಗಿವೆ. ಮತ್ತು ಭಾರತೀಯತೆಯೆಂದರೆ ಹಿಂದೂ ಹಾಗೂ ತೌಲನಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳೆಂದರೆ ವೈದಿಕ ಮೂಲ ಹಾಗೂ ಸಂಸ್ಕೃತ ಮೂಲದ ಕೃತಿಗಳ ಅಧ್ಯಯನವೆಂಬಂತೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಇರುವ ಮೌಖಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮಗಳು ಇದರಲ್ಲಿ ಭಾಗಿಯಾಗಿಲ್ಲ. ಕುತೂಹಲದಾಯಕ ಸಂಗತಿ ಎಂದರೆ ಗ್ರೀಕ್ ದುರಂತ ನಾಟಕಗಳು ಮತ್ತು ಗ್ರೀಕ್ ರಂಗಭೂಮಿಯ ಚರ್ಚೆಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಹೇರಳವಾಗಿ ಸಿಗುತ್ತವೆ. ನಾವು ಅದನ್ನು ಸ್ನಾತಕೋತ್ತರ ತರಗತಿಗಳಲ್ಲಿ ತೌಲನಿಕವಾಗಿಯೂ ಕಲಿಯುತ್ತೇವೆ. ರಂಗಭೂಮಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಅತ್ಯಂತ ಪರಿಪೂರ್ಣವಾದ ಯಕ್ಷಗಾನ ರಂಗಭೂಮಿಯನ್ನು ಜಾನಪದದ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಯಾರು ಕಲಿಯುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಯಕ್ಷಗಾನ ರಂಗಭೂಮಿ ಪರಿಪೂರ್ಣ ಯಾತಕ್ಕೆಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ವೇಷ: ಬಣ್ಣಗಾರಿಕೆ: ಹಾಡು: ಕುಣಿತ: ಅಭಿನಯ: ಮಾತುಗಾರಿಕೆ: ಸರಳ ರಂಗಸಜ್ಜಿಕೆಗಳು ಪ್ರಮುಖ ಅಂಶಗಳಾಗಿವೆ. ಇಷ್ಟು ಅಂಶಗಳು ಒಂದು ರಂಗಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಸಮಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಇರುವುದು ಅಪರೂಪ. ಜಗತ್ತಿನ ಯಾವ ರಂಗ ಚಟುವಟಿಕೆಯೂ ಈ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಗ್ರೀಕ್ ರಂಗಭೂಮಿ: ಮತ್ತು ಭರತನ ನಾಟ್ಯಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಚರ್ಚಿಸಲು ಹೊರಡುವ ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಸ್ಥಳೀಯ ರಂಗಭೂಮಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ನವೋದಯದ ಹಿಂದಿರುವ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಉತ್ಸಾಹದಿಂದ ಇದು ಹುಟ್ಟಿದೆ. ಇದೇ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದ ಪ್ರಭುಶಂಕರ ಅವರು 'ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಭಾವಗೀತೆ' ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಭಾವಗೀತಾತ್ಮಕ ಅಂಶವಿದೆ ಎಂದು ಉತ್ಸಾಹದಲ್ಲಿ ಮಾತಾಡುತ್ತಾರೆ. ಎಚ್.ಜೆ.ಲಕ್ಕಪ್ಪಗೌಡರ ತೌಲನಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮವು ಕೂಡಾ ಇದೇ ಮಾದರಿಯದು; ಉತ್ಸಾಹದ ನಿಲುವಿನದು. ಲಕ್ಕಪ್ಪಗೌಡರು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. "ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ವಿಮಾನದ ಪ್ರಚೋದನೆಯ ಪ್ರತಿರೂಪ ಆಧುನಿಕ ವಿಮಾನ. ಅಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಆಗ್ನೇಯಾಸ್ತ್ರ, ಬ್ರಹ್ಮಾಸ್ತ್ರಗಳು ಈಗಿನ ಅಣು ಬಾಂಬು, ಜಲಜನಕದ ಬಾಂಬುಗಳು. ಅಲ್ಲಿನ ವಾಯುವ್ಯಾಸ್ತ್ರ ಇಲ್ಲಿನ ವಿಷವಾಯು ಅಲ್ಲಿನ ಸೂರ್ಯಾಸ್ತ್ರ ಇಲ್ಲಿನ ವಿದ್ಯುತ್ – ಹೀಗೆ ಗುರುತಿಸಬಹುದು" (ಬಹುಮುಖಿ ಚಿಂತನೆ, ಪುಟ –೯) ಎನ್ನುವುದು ಚರ್ಚಾರ್ಹ. ಇದಕ್ಕಿಂತ ಕೊಂಚ ಭಿನ್ನವಾದ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ 'ಡಾಂಟೆ ಮತ್ತು ಶ್ರೀರಾಮಾಯಣ ದರ್ಶನಂ'ನ್ನು ಲಕ್ಕಪ್ಪಗೌಡರು ವಿವೇಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಕುರಿತ ಲೇಖನ ಕೂಡಾ.

೭. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಪಾತ್ರದ ಚರ್ಚೆ:

ಸೃಜನಶೀಲ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪಾತ್ರದ ಚರ್ಚೆಯು ನವೋದಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೇರಳವಾಗಿ ಬಂದಿವೆ. ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪಾತ್ರಗಳು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಒಂದು ಸೂಚನೆ ಮಾತ್ರ. ಕೃತಿಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪಾತ್ರಕ್ಕೂ ಅದರಲ್ಲಿನ ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೂ ನಿಕಟವಾದ ಸಂಬಂಧ ಇರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪಾತ್ರಗಳು ಕೃತಿಯ ವಸ್ತುನಿರ್ವಹಣೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಿಮಿತ್ತ ಮಾತ್ರ. 'ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅನಾದರ' 'ಮಹಾಶ್ವೇತೆಯ ತಪಸ್ಸು' 'ದ್ರೌಪದಿಯ ಶ್ರೀಮುಡಿ' ಮುಂತಾದ ಲೇಖನಗಳು ಕನ್ನಡ ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಹಾದಿಯನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಟ್ಟಿವೆ. ಲಕ್ಕಪ್ಪಗೌಡರ 'ಕಾಳಿದಾಸನ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಕಣ್ವಮಹರ್ಷಿ' ಈ ಬಗೆಯ ಲೇಖನ ಒಂದು ಪರಿಚಯದ ಹಂತದಲ್ಲಿಯೇ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಕೃತಿಯ ಪಾತ್ರದ ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುವಾಗ ಕೃತಿಯ ತಾತ್ವಿಕ ಚರ್ಚೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಬಗೆಯ ಲೇಖನಗಳ ಉದ್ದೇಶ ತುಂಬಾ ಸೀಮಿತವಾದುದು.

೮. ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಛತ್ರಿಯಡಿಯಲ್ಲಿ:

ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ವಿಮರ್ಶೆಯೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆ, ರೂಪನಿಷ್ಠ ವಿಮರ್ಶೆ ಮತ್ತು ಮುಂತಾದ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪದ್ಧತಿಗಳು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂದಾಗ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ವಿಮರ್ಶಾ ಪದ್ಧತಿಯು ಮೂಲೆಗುಂಪಾ ಯಿತು. ಹೀಗಾಗಿ ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮುಖ್ಯ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ರೊಮ್ಯಾಂಟಿಕ್ ಪಂಥದ ಕವಿಗಳು ಪದೇ ಪದೇ 'ಕಾವ್ಯ ಸತ್ಯ' 'ಕಾವ್ಯ ಸೌಂದರ್ಯ'ದ ಕುರಿತು ಹೆಚ್ಚು ಮಾತಾಡುತ್ತಿದ್ದರಷ್ಟೆ.? ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ವಿಮರ್ಶಾ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ 'ಕಾವ್ಯ ಸತ್ಯ' ಹಾಗೂ 'ಕಾವ್ಯ ಸೌಂದರ್ಯ'ವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಮತ್ತು ವಿಸ್ತರಿಸುವ ಕೆಲಸ ನಡೆಯಿತು. ಈ ಎರಡೂ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ಅಮೂರ್ತ ಮತ್ತು ಈ ಎರಡೂ ಪರಿಭಾಷೆಗಳಿಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಉಪಯೋಗದ ಮೌಲ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅಸ್ಪಷ್ಟ ಹಾಗೂ ಅಮೂರ್ತವಾದ ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯ ಓದುಗರಿಗೆ ಅರ್ಥವಾಗುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ಪಂಥದ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಆದರ್ಶ ಓದುಗನಂತೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿ ಬಂತು. ಕಾವ್ಯದ ಅಂತಃಸತ್ವವನ್ನು ಹೊರಗೆಡು ವುದು ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪ್ರಮುಖ ಗುರಿಯಾಯಿತು. ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದರೆ ಅದು ಕಲ್ಪಿತ ಜಗತ್ತಿನ ಅನುಸಂಧಾನ. ಅದು ಒಂದು ಬಗೆಯ ದರ್ಶನ. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕ ಇದನ್ನು ಅನಾವರಣ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಈ ಅನಾವರಣ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ

ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಭಾಗವೆಂದು ಈ ಮಾದರಿಯ ಚಿಂತನೆಯು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿತು. ಇಷ್ಟಿದ್ದರೂ ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಒಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತದೆ. ಎಚ್.ಜೆ ಲಕ್ಕಪ್ಪಗೌಡರ 'ಸಾಹಿತ್ಯ: ಬಹುಮುಖಿ ಚಿಂತನೆ' ಗ್ರಂಥದ ಬಹುಪಾಲು ಲೇಖನಗಳು ಈ ಬಗೆಯವು. ಕೃತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಕೃತಿಕಾರರ ಬಗ್ಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಬಗೆಯ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಇವು ಹೊಂದಿವೆ. ಆದರೆ ವಿಮರ್ಶಕರಾಗಿ ಲಕ್ಕಪ್ಪಗೌಡರ ನಿಲುವು ಇರುವುದು ವಿವರಣೆಯ ಬಗೆಗಾಗಿ ಮಾತ್ರ.

೯. ಸಾಹಿತ್ಯ ಬಗೆಗಿನ ನಿಲುವುಗಳು:

ಎಚ್.ಜೆ. ಲಕ್ಕಪ್ಪಗೌಡರ 'ಸಾಹಿತ್ಯ: ಬಹುಮುಖಿ ಚಿಂತನೆ' ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಇರುವ 'ಕಾವ್ಯ ನಿಷ್ಪ್ರಯೋಜಕವೇ?' "ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬೆಳಕು" ಮುಂತಾದ ಲೇಖನಗಳು ಅವರ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕುರಿತಾದ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಶ್ರುತಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯ ಲೇಖನವು ನೇರವಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಕುರಿತಂತೆ ಇರುವ ಲೇಖನವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅವರ ಉಳಿದ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿಯು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗೆಗಿನ ಅವರ ನಿರೀಕ್ಷೆಗಳು ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿವೆ. "ಕಾವ್ಯವೆಂಬುದು ಕೇವಲ ಕಲ್ಪನಾವಿಲಾಸವಲ್ಲ, ಕವಿಯು ಕೇವಲ ಸ್ವಪ್ನಜೀವಿಯೂ ಅಲ್ಲ. ಕವಿಯು ದರ್ಶಿಸುವುದು ಲೋಕ ಲೋಕಾಂತರಗಳ ನಿಗೂಢ ಗಮ್ಯ ರಮ್ಯತೆಯನ್ನಾದರೂ ಅವನು ಕಾಲೂರಿರುವುದು ಭೂಮಿಯಲ್ಲೇ" (ಪುಟ-೮) ಈ ಮಾತುಗಳೇ ನವೋದಯದ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದರೇನು ಎನ್ನುವ ನಿಲುವನ್ನು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಪಂಥಗಳು ಹೇಳಿಕೊಂಡಿವೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ವಿಮರ್ಶಕರು ತಮ್ಮ ಪ್ರತಿವಾದವನ್ನು ಹೂಡದೇ ಹೋದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪರಿಕರವೇ ಜೊಳ್ಳಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ದರ್ಶನ, ರಮ್ಯತೆ ಮುಂತಾದ ಪದಗಳು ಅಲೌಕಿಕವಾದುದು. ಭೂಮಿ ಲೌಕಿಕ ವಾದುದು. ನವೋದಯ ಈ ದ್ವಂದ್ವವನ್ನು ಎದುರಿಸಿದೆ. ಮತ್ತು ನವೋದಯ ಪರಂಪರೆಗೆ ಕನ್ನಡ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದರೇನು? ಎಂಬುದನ್ನು ಮರು ನಿರ್ವಚಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ತುರ್ತು ಕೂಡಾ ಇದೆ. ಪಶ್ಚಿಮದ ಪುನರ್ಜೀವನ ಕಾಲಘಟ್ಟ ದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದರೆ ಮುದ್ರಿತ ಪುಸ್ತಕಗಳು ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಚಾಲ್ತಿಗೊಂಡಿತು. ಅದೇ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡಾ ವಸಾಹತು ಶಾಹಿಯ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಮುದ್ರಿತ ಪುಸ್ತಕಗಳು ಬಂದವು. ಇದರಿಂದ ವಸಾಹತು ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿನ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳು ಬದಲಾಯಿಸಿತು. ಬರಹವು ಮುದ್ರಣ ರೂಪಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ಅಲ್ಲಿ ನೇರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ವಸಾಹತು ಕಾಲದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ದೆಸೆಯಿಂದ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಉದಾರವಾದಿ ವ್ಯಕ್ತಿವಾದವು ಬೆಳೆದುಬಂತು. ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸ್ಥಾನ ಏನು

ಎಂಬುದನ್ನು ಕವಿಗಳು, ವಿಮರ್ಶಕರು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿ ಬಂತು. ಕನ್ನಡದ ಕೆಲವು ನವೋದಯ ಬರಹಗಾರರು (ಉದಾಹರಣೆಗೆ: ಕುವೆಂಪು) ಬರಹಗಳ ಮುಖೇನ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯ ಕುರಿತು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರು. ಗ್ರಾಮೀಣ ಸಮಾಜದ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆಯುವುದೆಂದರೆ ಒಂದು ಜನಾಂಗದ ಹತ್ತಿರ ಬರುವುದು. ಭಾಷೆಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳುವುದೆಂದರೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದು. ಇವೆರಡರ ಜೊತೆಗಿದ್ದೂ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಮೀರಿದ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಕುರಿತು ಮಾತಾಡುವುದೆಂದರೆ ಅದು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆ.

ಕನ್ನಡ ನವೋದಯದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಮೂರು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳಿವೆ. ಹಳ್ಳಿ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಮತ್ತು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ಆ ಸಂಬಂಧದ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೂ ಹೌದು. ಹಾಗೆಯೇ ಕನ್ನಡ ಲೇಖಕರಿಗೆ ಇದ್ದ ವಸಾಹತು ಆಡಳಿತದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ಆದರ್ಶವೂ ಹೌದು. ಆಗಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅವಕಾಶಗಳನ್ನು (Cultural Space) ಭರ್ತಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಇದು ಅವಕಾಶ ಕಲ್ಪಿಸಿತು. ಈ ಮೂಲಕವೇ ಹೊಸ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾದ ಹೊಸ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು, ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಭ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪಿಸಬೇಕಾದ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಅವರು ವಿಮರ್ಶೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರು. ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಲಕ್ಕಪ್ಪಗೌಡರ ಬದುಕು ಬರಹಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಲಕ್ಕಪ್ಪಗೌಡರ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಮಾದರಿಗಳ ಮುಖೇನ ನಾವು ವಸಾಹತು ಕಾಲದ ಸನ್ನಿವೇಶದ ಕಡೆಗೆ ಒಂದು ಬಾರಿ ಮುಖ ಮಾಡಬಹುದು.

(ವಿಚಾರಸಂಕಿರಣ: ೧೮-೧-೨೦೦೪.)



ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ

ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಗಳ ಕುರಿತ ಕಷ್ಟ

ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯೆಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕುರಿತ ಜ್ಞಾನರೂಪಿಯಾದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯೆಂದು; ಅದನ್ನು ಕಾವ್ಯದ ಕುರಿತಾದ ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದು ನಾವು ಕರೆದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಕೆಲವು ಕಷ್ಟಗಳಿವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯು ಕವಿಯೆಂದರೆ ಯಾರು? ಕಾವ್ಯವೆಂದರೇನು? ಕಾವ್ಯ ಯಾರಿಗೆ? ಕಾವ್ಯದ ಲಕ್ಷಣಗಳೇನು? ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು? ಮುಂತಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರ ಕೊಡುತ್ತದೆಯೆಂದೂ, ಅದಕ್ಕೂ ಸೃಜನಶೀಲತೆಗೂ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ನಾವು ತಿಳಿಯುತ್ತೇವೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಆಧುನಿಕ ಯುಗಕ್ಕೆ ಬಂದರಂತೂ ಈ ತರಹದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಕಾವ್ಯಗಳು ಹೇಳುತ್ತವೆ; ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ನಾವು ಮೀಮಾಂಸೆಯೆಂಬುದರ ಬದಲಾಗಿ 'ಸಾಹಿತ್ಯ' ತತ್ವಗಳೆಂದೇ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ತತ್ವಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯ ಬದಲಿಗೆ ಬಂದಿರುವ ಪದಗಳಾದ್ದರಿಂದ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಈ

ಪದವನ್ನೇ ನಾವು ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತಾ ಬರುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಇದರಲ್ಲಿಯೇ ಮೊದಲ ಕಷ್ಟವಿದೆ. ನಾವು ಯಾವುದೇ ಜ್ಞಾನರೂಪವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಲಕ್ಷಣಗಳಿವೆಂದು ಪೂರ್ವಗೃಹೀತ ಮಂಡನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆಯೇ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಏನೂ ಅಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಕಾವ್ಯ; ಕಾದಂಬರಿ; ಸಾಹಿತ್ಯವಿಮರ್ಶೆ; ನಾಟಕ; ಸಾಹಿತ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಗಳು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ವೈಚಾರಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆಯೊಂದಿಗೆ ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡುತ್ತವೆಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಹಾಗಲ್ಲ. ಕಾವ್ಯವು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಒಂದಂಶವನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತಿರಬಹುದು ಇಲ್ಲವೇ ಮೀಮಾಂಸೆಯೂ ಕಾವ್ಯದ ರೂಪಕಗಳೊಂದಿಗೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿರಬಹುದು. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಸಾಹಿತ್ಯ ಜ್ಞಾನದ ಜೊತೆಗಿನ ಅನುಸಂಧಾನ ಆಗಿರುತ್ತದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಬಾರದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಕಷ್ಟ.

ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಬಗೆಗಿನ ಎರಡನೆಯ ಕಷ್ಟ ಬಂದಿರುವುದು ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ವಿನ್ಯಾಸದಿಂದ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಕಷ್ಟಗಳಿವೆ. ಸರಳವಾದ ಉದಾಹರಣೆಯೊಂದಿಗೆ ವಿವರಿಸಬೇಕೆಂದರೆ – ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯು ಈವತ್ತು ನಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ. ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಒಂದು ವಿಷಯವಾಗಿ ನಾವು ಶಾಲಾ – ಕಾಲೇಜುಗಳಲ್ಲಿ ಕಲಿಯುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ವಸಾಹತುಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಪುನರ್ ಕಟ್ಟುವ ಯತ್ನ ನಡೆಯಿತು. ಜ್ಞಾನ ರೂಪವಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯು ಒಂದೆಡೆಯಿಂದ ಅಧಿಕೃತವಾದ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಷಯವಾಯಿತು. ಇನ್ನೊಂದೆಡೆಯಿಂದ ಅದು ವಸಾಹತು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ ಅಂತ ಒಂದಿದೆ. ಮತ್ತು ಅದು ಯುರೋಪಿಯನ್ ಮೀಮಾಂಸೆಗಿಂತ ಬೇರೆಯೆಂಬ ತಾತ್ವಿಕ ತಿಳುವಳಿಕೆಯೂ ವಿದ್ರೋಹಾತ್ಮಕ ಜ್ಞಾನ ರೂಪವಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿತು. ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ವಿಭಿನ್ನವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವ ಕ್ರಮವು ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವುದು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ. ಆದರೆ ಅದು 'ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು' ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಿದ ಕಾಲವೂ ಹೌದು. ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯ ಪದಗಳನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸುವ; ಆಯಾ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುವ ಕಾರ್ಯವು ನವೋದಯದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿತು. ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲವಾದರೆ 'ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ' ಯನ್ನು ತೀ.ನಂ.ಶ್ರೀ ಯವರು ಬರೆಯುತ್ತಿದ್ದರೆ? ಕುವೆಂಪು ಅವರ ರಸೋವೈಸದಂಥ ಕೃತಿಯ ಹಿಂದಿರುವ ವೈಚಾರಿಕ ಚೌಕಟ್ಟು ಯಾವ ಬಗೆಯದು? ಹೊಸ ಬಗೆಯ

ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಈ ರೀತಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಮೀಮಾಂಸೆಯು ಹುಟ್ಟಲು ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಈ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿಯೇ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ನೀತಿಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಜ್ಞಾನರೂಪಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಚಹರೆಯು ರೂಪುಗೊಳ್ಳಲು ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶೆಗೆ; ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಗೆ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯದ ದೃಷ್ಟಿಧೋರಣೆಗೆ ಇದ್ದ ಸಂಬಂಧದ ಗೆರೆಯು ತುಂಬಾ ತೆಳು ವಾಯಿತು. ಸಾಹಿತ್ಯತತ್ವ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯವಿಮರ್ಶೆಯ ಮಟ್ಟಿಗೆ ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಹೊಸದೊಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಎದುರಿಸಿದ್ದರು. ಇದಂತೂ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಸಂಕಟ.

ವಸಾಹತುಕಾಲದ ಶಿಕ್ಷಣದಿಂದಾಗಿ ಪರಿಚಯವಾದ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಸಾಹಿತ್ಯ; ಸಂಸ್ಕೃತ ಮೀಮಾಂಸೆಯ · ಪರಿಚಯ; ಪಾರಂಪರಿಕ ಕನ್ನಡದ ಪರಿಜ್ಞಾನ ಈ ಮೂರರ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಎರಕ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಆರಂಭ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿ ಕೊಂಡದ್ದು ಆಕಸ್ಮಿಕವೆಂದು ಅನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಹಿಂದೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕತೆಯ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಂಯೋಗವಿದೆ. ಅದನ್ನು ಮಧ್ಯಮವರ್ಗದ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳ ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಕ್ರಮವೆಂದೂ; ಬರಹರೂಪದ ಪ್ರದರ್ಶನವೆಂದರೂ ಸರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಬರಹರೂಪದ ಪ್ರದರ್ಶನವೆಂದರೂ ಸರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಓದುಗರ ವಲಯವೊಂದು ಆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿದ್ದು ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯವಿಮರ್ಶೆಯು ಒಂದೆಡೆಯಿಂದ 'ವಿಶಿಷ್ಟಜ್ಞಾನ ವಾಹಕದ ರೂಪ'ವಾಗಿದ್ದುದು ಕೂಡಾ ಈ ರಚನೆಗಳ ಹಿಂದಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಪಾಂಡಿತ್ಯ (ದ್ವಿ ಭಾಷಿಕ ಅಂದರೆ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ). ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ತ್ರಿಭಾಷಿಕ ಕನ್ನಡ; ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತ) ಮತ್ತು ರಸಿಕತೆಯು ಕೂಡಾ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ 'ಓದಿನ ಆಯ್ಕೆ' ಮತ್ತು 'ಬರಹಗಳ ಆಯ್ಕೆ'ಯನ್ನು ಓದುಗರ ಮುಂದಿರಿಸಿತು. ಡಿ.ಎಲ್. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್; ತೀ.ನಂ. ಶ್ರೀಕಂಠಯ್ಯ; ಕುವೆಂಪು, ಬೇಂದ್ರೆ ಮುಂತಾದವರು ಒಂದು ಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕ ಮಾತ್ರ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಅರಿಯುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿರಲಿಲ್ಲ. ಇದರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಮೂರು ಭಾಷೆಯ ಪಾಂಡಿತ್ಯ ಹೊಂದಿದ್ದರು. ಡಿ.ಎಲ್. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್; ತೀ.ನಂ. ಶ್ರೀಕಂಠಯ್ಯ ಮೂಲತಃ ಪರಂಪರೆಯೊಂದಿಗೆ ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡುವ ಕ್ರಮ 'ತ್ರಿಭಾಷಿಕ'ಜ್ಞಾನ ಪ್ರೇರಿತವಾದುದು. ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಪಶ್ಚಿಮ ಮತ್ತು ಪೂರ್ವಕ್ಕೆ ಬಹಳ ಭಿನ್ನತೆಯಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕುವೆಂಪು ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಸೃಜನ ಶೀಲತೆ; ಪಾಂಡಿತ್ಯ; ತತ್ವಜ್ಞಾನ; ಮೀಮಾಂಸೆಯೆಲ್ಲವೂ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ತಗುಲಿ ಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಬಿಡಿಸಲಾಗದಷ್ಟು ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಂಯೋಗ ಮಾಡುವಷ್ಟು ಪ್ರತಿಭೆ ಬೇಂದ್ರೆ ಮತ್ತು ಕುವೆಂಪು ಅವರಿಗಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ

ಮಟ್ಟಿಗೆ ಕುವೆಂಪು ಒಬ್ಬ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಯಂತೆ; ದಾರ್ಶನಿಕನಂತೆ ವರ್ತಿಸುವ ವಿಶಿಷ್ಟ ಕ್ರಮವು ಕೂಡಾ ಮೂಲತಃ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಮೊದಲ ವಿಮರ್ಶಕರು 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ' ಕಟ್ಟುವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಪಾಲುದಾರರಾಗಿದ್ದರು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದೆ.

ಮೂರನೆಯ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಕುರಿತು ಹೇಳಬೇಕು – ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುವ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಎರಡು ರೀತಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಪರಂಪರೆಯು ಆಗಲೇ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿತ್ತು. ಅದು ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಸೋಸಿದ ಪಠ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೊಸ ತಲೆಮಾರಿನ ಚಿಂತಕರಿಗೆ ಲಭ್ಯ ವಾಯಿತು ಅಥವಾ ಬಿಟ್ಟಿತು ಅನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲ. ಒಂದು ಆಗಲೇ ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಅನೇಕ ಪಠ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮಗಳು ಒಂದೆಡೆ ಯಲ್ಲಿತ್ತು. ಅದು ಮೂಲತಃ ಸಂಸ್ಕೃತದ್ದು. ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತದ ಅಲಂಕಾರ ಗ್ರಂಥಗಳಿಗೆ ಭಾರತ ಮಟ್ಟದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿತ್ತು. ಅಲಂಕಾರ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿನ ಅಲಂಕಾರ ಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಿದ್ದವು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ರಸಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಎಷ್ಟೊಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳಿವೆ. ಇಷ್ಟೊಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳು ಯಾಕೆ ಬಂದವು ಎಂದರೆ–ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೆ ಸ್ಥಳೀಯ ಅನ್ವಯಗಳ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿತ್ತು. ಭಾರತೀಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ತಿಳುವಳಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ತತ್ವಜ್ಞಾನವಿತ್ತು. ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಆಲೋಚನೆಯು ಪಂಥವೂ ತನ್ನದೇ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಅರಿವನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿತ್ತು. ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯು ರೂಪಿಸಿದ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮದ ಪರಂಪರೆಯೊಂದಿಗೆ ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶಕರು ಅನುಸಂಧಾನ ನಡೆಸಬೇಕಿತ್ತು. ಇದು ಒಂದಾದರೆ ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಶಿಕ್ಷಣದ ಮೂಲಕ ಬಂದ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಬರೆಯುವ ಬುದ್ಧಿ ಜೀವಿಗಳು ಅರಗಿಸಿಕೊಂಡು ಅದಕ್ಕೊಂದು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಕೊಡಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಇಂಗ್ಲೀಷಿನ ಮೂಲಕ ಬಂದ ಗ್ರೀಕ್ ಸಾಹಿತ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯ ರೂಪವನ್ನು ಅರಗಿಸಿ ಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಸುಶಿಕ್ಷಿತ – ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಮೂರು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಬೇಕಾಗಿ ಬಂತು.

೧. ಸ್ಥಳೀಯತೆ : ಭಾಷೆಯ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಸ್ಥಳೀಯರಾಗಬೇಕಾಯಿತು.[1]

೨. ಭಾರತೀಯತೆ : ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಇದು ರೂಪುಗೊಂಡಿತು.

೩. ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆ : ಓದಿನಿಂದ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಜ್ಞಾನದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಲಸೆ ಹೋಗಬೇಕಾಯಿತು.

ನಾಲ್ಕನೆಯ ಕಷ್ಟವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳಬೇಕು: ಅದು ಈಗ ನಾವು ಹುಡುಕುತ್ತಿರುವ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಗೆ ನೇರವಾಗಿ ಸಂಬಂಧಿಸಿದೆ. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ ಎಂಬುದು ಬಂದಿದೆಯೆ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಭಾರತೀಯ ಚಿಂತನಾಕ್ರಮ ಒಂದಿದೆಯೇ ಎಂದು ಕೇಳಿದಂತೆ ಕೇಳಬೇಕೆನ್ನಿಸುವುದು ಸಹಜ. ಇದನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ಅಲ್ಲವಾದರೂ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಕನ್ನಡದ್ದದೊಂದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯಿದೆಯೆಂದೂ, ಅದರ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ರೂಪವು ಬೇರೆಯಿದೆಯೆಂದು ಹುಡುಕಲು ಹೊರಟಿದ್ದೇವೆ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಹುಟ್ಟಿರುವುದು ಅನನ್ಯತೆಯ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಯಾಕೆ ಈಗ ಹುಟ್ಟಿದೆ? ಈ ಮೊದಲು ಅಂದರೆ ಹೊಸಗನ್ನಡದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಯಾಕೆ ಹುಟ್ಟಿರಲಿಲ್ಲ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಹುಟ್ಟಿದ್ದು ಕೆಲವು ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಹೊರಗೆಡವುತ್ತದೆ. ಒಂದು: ಈಗ ಮಹಾನ್ ನಿರೂಪಣೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ನಮಗೀಗ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಅಥವಾ ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಮಹಾ ಸಂಕಥನಗಳು ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಹವಾಗಿವೆ. ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಮಹತ್ವದೆಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷೆಗಳ ಸಂಕಥನಗಳು ಯಾವತ್ತೂ ಬೇರೆಯಾದ ತಾತ್ವಿಕ ನಿರೂಪಣೆಗಳಾಗಿವೆ.[1] ಆದುದರಿಂದ ಈ ಸಂಕಥನಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಗೂ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷೆಗಳ ಮೀಮಾಂಸೆಗಳು ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಛತ್ರಿಯಡಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೆ ಒಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ನೆನಪಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಸೂಕ್ತ. ಅದೇಂದರೆ – ಯಾವಾಗಲೂ ಈ ಸಂಗತಿಗಳು ದ್ವಂದ್ವವಿನ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಅಂದರೆ ಪೂರ್ತಿ ನಿರಾಕರಣೆ ಮತ್ತು ಪೂರ್ತಿ ಸ್ವೀಕಾರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಜರುಗುವುದಿಲ್ಲ. ನಾವು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು; ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ತತ್ವಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಹಾಗೆಯೇ ಅನುಕರಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಲ್ಲ. ಇದರ ಮಧ್ಯೆ ಕನ್ನಡವು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಬಗೆಯ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಮಂಡಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದೆ. ಈ ಪ್ರಯತ್ನವು ನಮ್ಮ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದೆ. ಈಗ ನಾವು ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತಿರುವ 'ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ'ಯ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಇಷ್ಟು ಅರ್ಥವಿದೆಯೆಂದು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ.

ಇನ್ನೊಂದು ಕಷ್ಟವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸಬೇಕು: ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯೆಂದರೇನು? ಇದನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ. ಮೀಮಾಂಸೆಯೆಂದರೆ ಚಿಂತನೆ. ಅದು ವಾಙ್ಮಯದ ಚಿಂತನೆ.[2] ಸಾಹಿತ್ಯ

ಮೀಮಾಂಸೆಯೆಂದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರ. ಅದೊಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕಜ್ಞಾನ ಶಿಸ್ತು ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು ನಮಗೆ ತೊಡಕಿನ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿದೆ. ಕವಿ; ಕಾವ್ಯ; ಸಹೃದಯ ಅಥವಾ ಅಲಂಕಾರ; ಧ್ವನಿ; ರಸ; ಔಚಿತ್ಯ – ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಈಗ ಮೊದಲಿನಂತೆ ಬಿಡಿಸುವ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದರೇನು? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಧ್ವನಿಯಿರುತ್ತದೆ; ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ರಸವಿರುತ್ತದೆಯೆಂದರೆ ಯಾರೂ ತಲೆಕೆಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಸುಲಭವಾದ್ದು. ಕಾವ್ಯವೆಂದರೇನು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ನಾವು ಉತ್ತರಿಸಲು ಹೊರಡುವ ನಿಯಮ ಸಂಹಿತೆಗಳು ಬೇರೆ ಯಾಗಿವೆ. ಮತ್ತು ಕವಿ; ಕಾವ್ಯ; ಸಹೃದಯರ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ಕಾವ್ಯವೇ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯ ಕೆಲಸವನ್ನು; ವಿಚಾರ ಸಾಹಿತ್ಯವು ವಿಮರ್ಶೆಯ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ವೇದ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಇದು ಕಷ್ಟದ ಮತ್ತು ಜಟಿಲವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯು ಈಗ ಕೆಲವು ಕಷ್ಟಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತದೆ.

ಮೀಮಾಂಸೆ ಮತ್ತು ತತ್ವಜ್ಞಾನ

ಇಂಗ್ಲೀಷಿನಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ; ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ; ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ತತ್ವಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿವೆ.[6] ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ನಾವು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯ ತತ್ವದೊಂದಿಗೆ ಸಮೀಕರಿಸಿ ಬಳಸುತ್ತೇವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿದ್ದರೂ, ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಜಾತಿಯೆಂಬಂತೆ ಪರಿಗಣಿತವಾಗಿಲ್ಲ. ಮೀಮಾಂಸೆಯ ವಿಚಾರಗಳು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ ತತ್ವಜ್ಞಾನದೊಂದಿಗೆ ಅನುಸಂಧಾನವನ್ನು ನಡೆಸಿವೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ತುಂಬಾ ವಿಶಾಲವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬರವಣಿಗೆಯ ಎಲ್ಲಾ ವಿಧಾನಗಳು ತತ್ವಜ್ಞಾನದೊಂದಿಗೆ ಅನುಸಂಧಾನ ನಡೆಸುತ್ತಾ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ನಿಲುವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸತ್ತವೆ. ಲೇಖಕರು ಯಾವ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ನಿಂತಿದ್ದಾರೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆಂಬುದು ಆಯಾ ಸಂದರ್ಭದ ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವುಗಳ ದ್ಯೋತಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಗಮನಿಸಿದರೆ – ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಚಳುವಳಿಯು ಹುಟ್ಟುವಾಗಲೂ ತನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಯಾರಿಗೆ? ಯಾಕೆ? ತನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದರೇನು? ಅಂತ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಆಯಾ ಚಳುವಳಿಗಳಿಗೆ ಬಹಳ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಚಳುವಳಿ ಗಳು ಇವುಗಳನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸದೆ ಮುಂದೆ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಚಳುವಳಿಗಳ ಮುಖ್ಯ ಸಮಸ್ಯೆಯಿರುವುದು ಅವುಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲ. ಅವು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ತಾತ್ವಿಕತೆಯಲ್ಲಿ.

ವಿಮರ್ಶೆಯೆನ್ನುವುದು ಒಂದು ಆಕಸ್ಮಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲ. ಅದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿಲುವುಗಳು ಕೂಡಾ. ವಸಾಹತು ಶಾಹಿಯ ಆಡಳಿತಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಮೊದ ಮೊದಲು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಚಿಂತನೆಗಳ ಭಾಗವಾಗಿರುವುದಕ್ಕೂ – ಅವುಗಳ ತಾತ್ವಿಕ ದರ್ಶನಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಇಂಗ್ಲೀಷಿನ ಆಧುನಿಕ ಯುಗದ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪ್ರಕಾರವು ಹುಟ್ಟಿದ್ದಕ್ಕೆ ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾದ ಚರಿತ್ರೆಯಿದೆ. ಇಂಗ್ಲೀಷಿನಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಹುಟ್ಟಿದ್ದು ಅಭಿರುಚಿ ನಿರ್ಮಾಣದ ಕಾರಣಕ್ಕೆ. ಅದರ ಹಿಂದೆ ಬದಲಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿನ ಚರಿತ್ರೆಯಿತ್ತು. ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೂ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಬದಲಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಮೌಲ್ಯಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿತ್ತು.[2] ಭಾರತದಲ್ಲಿಯೂ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಚರಿತ್ರೆ; ಮಧ್ಯಮವರ್ಗದ ಉದಯ; ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಪಡೆದುಕೊಂಡ ಶಿಕ್ಷಣ; ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಆಂದೋಲನಗಳಿದ್ದವು. ಅದರೊಂದಿಗೆ ಪಶ್ಚಿಮ ಕೇಂದ್ರಿತ ಶಿಕ್ಷಣ ಪದ್ಧತಿಯು ಕಲಿಸಿಕೊಟ್ಟ ಹೊಸದೊಂದು ಪರಿಭಾಷೆಯೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಿತು. ಅದೆಂದರೆ 'ವಸ್ತುನಿಷ್ಠತೆ'. ಈ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳಲು ಕಾರಣ ಇಷ್ಟೆ : ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಪಂಥವು ತನ್ನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಬರವಣಿಗೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿಯ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತದೆ.

ಪ್ರಗತಿಶೀಲರ ಬಗ್ಗೆ ಎರಡು ನಿಲುವುಗಳು

ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ನಾವು ನವೋದಯದ ಮುಖಾಂತರ ಅಥವಾ ನವ್ಯದ ಮುಖಾಂತರ ಪ್ರವೇಶಿಸಿದರೆ ಏನಾಗುತ್ತದೆ? ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಕಪ್ಪು ಬಿಳುಪಿನ ಹಾಗೆ ಅಥವಾ ಪಶ್ಚಿಮದ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಎರವಲು ತಂದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆಯೆಂದು ಕೆಲವರು ಆಕ್ಷೇಪಿಸಿದ್ದೂ ಉಂಟು. 'ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಗೊತ್ತು ಗುರಿ' ಲೇಖನದಲ್ಲಿ (೧೯೫೩) ನಿರಂಜನ ಅವರು ಈ ಕುರಿತಂತೆ ಒಂದು ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಣವನ್ನು ನೀಡುತ್ತಾರೆ : ವಿದೇಶೀ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅನುಕರಣೆ ಮಾಡುವವರು ಎನ್ನುವ ಆರೋಪ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಒಳ್ಳೆಯ ವಿಚಾರದ ಪರಿಚಯವು ತಪ್ಪಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಅವರ ವಾದವಾಗಿದೆ. ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರವೇಶಿಸುವಾಗ ನವೋದಯದ ಅತವಾ ನವ್ಯದ ಮುಖಾಂತರ ಓದುವಾಗ ನಮಗೆ ಬರುವ ಸಮಸ್ಯೆಯಿದು. ನಮ್ಮ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಓದಿನ ಕ್ರಮವನ್ನು ಈ ರೀತಿಯ ಪೂರ್ವ ಪ್ರಮೇಯಗಳು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತವೆಯೆನ್ನುವ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಈ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಒಂದು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡು ಓದಿದರೂ ಪ್ರಗತಿಪರ ಕೊಡುಗೆಯು ಏನೂ ಅಲ್ಲವೆಂಬಂತೆ ಭಾಸವಾಗಲೂಬಹುದು.

ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಪ್ರಗತಿಶೀಲರ ಬರವಣಿಗೆಯೂ ನವೋದಯ ಮತ್ತು ನವ್ಯ ಲೇಖಕರ ನಡುವೆಯೇ ಇರುವುದರಿಂದ ನಾವು ನವೋದಯ ಮತ್ತು ನವ್ಯದ ಮೂಲಕ ಪ್ರಗತಿಶೀಲರನ್ನು ತುಲನೆ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಘಟನೆಯು ಪ್ರಾರಂಭವಾದುದು ೧೯೪೩ ರಲ್ಲಿ. ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಲೇಖಕರು ೧೯೭೦ರ ದಶಕದವರೆಗೂ ಬರೆಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಈ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ನವೋದಯದ ಲೇಖಕರು ಬರೆಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಮತ್ತು ೧೯೭೦ ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ನವ್ಯ ಲೇಖಕರು ಮತ್ತು ಬಂಡಾಯದ ಲೇಖಕರು ಬರೆಯುತ್ತಿದ್ದರು. ನವೋದಯ ಲೇಖಕರದು ಉದಾರ ವಾದಿ ವ್ಯಕ್ತಿಕೇಂದ್ರಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯಾದರೆ ನವ್ಯದವರದು ಶುದ್ಧ ವ್ಯಕ್ತಿಕೇಂದ್ರಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ. ನವೋದಯ ಮತ್ತು ನವ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ವೈಚಾರಿಕವಾಗಿ ಪ್ರಗತಿಪರತೆಯ ಖ್ಯಾತಿಯುಳ್ಳ ಲೇಖಕರಿದ್ದರು. ನವೋದಯದ ಕುವೆಂಪು ಮತ್ತು ಅಪ್ಪಟ ವಾಸ್ತವತಾವಾದಿಯಾದ ಕಾರಂತರ ಬರಹಗಳು ಪ್ರಗತಿಶೀಲರು ಬರೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುತ್ತಿದ್ದವು. ೧೯೫೦ರ ದಶಕದಿಂದ ಈಚೆಗೆ ಅನಂತಮೂರ್ತಿ, ಲಂಕೇಶ, ಅಡಿಗರ ಬರಹಗಳು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿದ್ದವು. ಕುವೆಂಪು ದೇವಸ್ಥಾನಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದರು. ವೈಜ್ಞಾನಿಕತೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿದರು. ಕಾರಂತರು ನಾಸ್ತಿಕರಾಗಿದ್ದರು. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ, ಲಂಕೇಶ್, ಮೊದಲಾದವರು ಲೋಹಿಯಾ ಮಾದರಿಯ ಚಿಂತಕರಾಗಿದ್ದರು. ೧೯೪೩ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಪೂರ್ವದ ಕಾಲವಾದರೆ ೧೯೪೭ ರ ಅನಂತರದ ಕಾಲವನ್ನು ನಾವು ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಕಾಲವೆಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತೇವೆ. ಈ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಲೇಖಕರು ಬರೆಯುತ್ತಿದ್ದರು. ವಸಾಹತುಕಾಲ ಮತ್ತು ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಸನ್ನಿವೇಶವೆರೆಡೂ ಅವರ ಬರಹಗಳನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಿದೆ. ಮತ್ತು ಅವರ ಬೌದ್ಧಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಯ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ (Intebetgal activty) ಈ ಮಾದರಿಯ ನೆಲೆಗಳಿವೆ. ನವೋದಯ ಕಾಲದ ಲೇಖಕರು ಉದಾರವಾದಿ ಮಾನವತಾವಾದದ ಚಿಂತನೆ ಮತ್ತು ನವ್ಯದ ಅತಿಯಾದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಕೇಂದ್ರಿತ ಚಿಂತನೆಗಳ ನಡುವೆ ಪ್ರಗತಿಶೀಲರು ತಮ್ಮ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಮಂಡಿಸಬೇಕಿತ್ತು.

ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೇಂದ್ರವಲ್ಲ

ಪ್ರಗತಿಶೀಲರ ಘೋಷಣೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಅವರ ಬರಹಗಳ ಇನ್ನಿತರ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಈ ವಿಷಯವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಲೇಖಕರ ಬರಹಗಳಿಗೆ ಬರಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯವೊಂದೇ ಕೇಂದ್ರವಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅನುಭವವನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಅನುಭವವೊಂದರಿಂದ ಅಳೆಯುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಪ್ರಗತಿಶೀಲರ ನಿಲುವು. ಸಮಾಜವು ಅದರ ಕೇಂದ್ರ, ಸಮಾಜದ ಕುರಿತು

ಪ್ರಗತಿಶೀಲರು ಪದೇ ಪದೇ ಮಾತಾಡುತ್ತಾರೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಕೇಂದ್ರದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಲೇ ಪ್ರಗತಿಶೀಲರು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಮಾಜವೆಂದರೆ ಅದು ಮೂರು ರೀತಿಯದು.

ಸಾಮಾಜಕ್ಕೂ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿದ್ದೇ ಇದೆ. ಅದನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆಯಾ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿಗಳು ಸಮಾಜವನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ. ಚಳುವಳಿಗಳ ತಾತ್ವಿಕ ಕಾರಣಗಳು ಬೇರೆಯಾದಂತೆಲ್ಲಾ ಸಮಾಜವನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳ ಕೇಂದ್ರಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಗಳ ಹಿಂದಿರುವ ವೈಚಾರಿಕ ಆಕೃತಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಭಿನ್ನತೆಗಳು ಏರ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಗೂ ಹೃದಯವಿದೆಯೆಂದು ಒಪ್ಪುವುದಾದರೆ ಅಥವಾ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಮೀಮಾಂಸೆಗೂ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಣಾಲಿಯ ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರವಿದೆಯೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸುವುದಾದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳು ಆಯಾ ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಣಾಲಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ (ಇಲ್ಲಿ ಹೃದಯವೆಂದು ಬರೆದಿರುವುದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕಾಗಿ. ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯಲ್ಲಿ ಹೃದಯ ಪರಿಶುದ್ಧಗೊಳ್ಳುವುದು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ವಿಶಿಷ್ಟ ಅರ್ಥಗಳಿವೆ. ಹೃದಯವನ್ನು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯು ಒಂದು ಕೇಂದ್ರವೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಿರುವ ಹಾಗೆಯೇ ಅದರ ಪ್ರಭಾವವು ನೈತಿಕ ನಿಲುವುಗಳಲ್ಲಿ; ಮೀಮಾಂಸೆಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ನವ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ; ರಚನಾವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕೇಂದ್ರ (ಹೃದಯ)ದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಕೂಡಾ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯ ಧೋರಣೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿತೆ? ಎಂಬುದನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕು).

ನವೋದಯದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜವೆಂದರೆ ಅದು ಉನ್ನತ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಕ್ರೋಢೀಕರಣ. ಮನುಷ್ಯ ಸಮಾಜವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆದರ್ಶ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಆತುಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ; ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಸಂಸ್ಕಾರ; ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಇರುವುದರಿಂದ; ಪ್ರಾಣಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬ ನಿಲುವು ನವೋದಯದ್ದು. ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗಮನಿಸಿದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ನಾಗರಿಕ ಪ್ರಭುತ್ವದ **(Civil State)** ಅಂಶವು ಸೇರಿಕೊಂಡಿದೆ.

ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಬರವಣಿಗೆಯ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ ಸಮಾಜವು ಅದರ ಆದರ್ಶೀಕೃತ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ. ನವ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜವು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅನನ್ಯತೆಯ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ನಿಲ್ಲುವಂಥದ್ದು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಕಥನವು ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜಾಭಿಮುಖಿಯಾಗಿರುವಾಗ ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಆದರ್ಶವಾದ ಮಟ್ಟಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದುದು. ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನವು ಪ್ರಗತಿಶೀಲರಿಗೆ ತುಂಬಾ ಸುಂದರವಾದುದಲ್ಲ.

ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಜನಜೀವನ ಸಂಬಂಧ

ಸಾಹಿತ್ಯವು ಜನಜೀವನದ ನಿಲುವು ಗನ್ನಡಿಯಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ನಿರಂಜನ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. "ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಜೀವನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಹೆಚ್ಚನ್ನು ಸಾಧಿಸಿಲ್ಲ. ಜನತೆಯ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಅದರೆಡೆಗೆ ಸೆಳೆಯುವುದು ಸುಲಭವಾದರೂ ಆ ಯತ್ನ ಬಿರುಸಾಗಿ ನಡೆದಿಲ್ಲ. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನಷ್ಟೇ ತೆಗೆದು ನೋಡಿದರೆ ಜೀವನ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಕಂಡು ಹಿಗ್ಗುವಂತೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯೇ ಆದುದಿಲ್ಲ ಎಂದರೂ ತಪ್ಪಾಗಲಾರದು" ಎಂದು ನಿರಂಜನ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. (ಬಿಡುಗಡೆಯ ಬೆಲೆ – ಬುದ್ಧಿ ಭಾವ ಬದುಕು, ೧೯೮೪, ಪು. ೨). ಪ್ರಗತಿಶೀಲರ ಪ್ರಕಾರ ಜೀವನಕ್ಕೂ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೂ ಒಂದು ನಿಕಟವಾದ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಜೀವನಕ್ಕಿಂತ ಹೊರತಾದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಗತಿಶೀಲರು ಉತ್ಸಾಹಿಗಳಲ್ಲ. ಪ್ರಗತಿಶೀಲರ ಘೋಷಣೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಜನತೆಯ ಸಲುವಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂಬ ವಿಚಾರಧಾರೆಯು ಪ್ರಮುಖವಾಗಿದೆ. ಜನತೆಗಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂಬುದು ಪ್ರಗತಿಶೀಲರು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕುರಿತು ಮಾಡಿರುವ ಪ್ರಮುಖ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಾಗಿದೆ. ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಲೇಖಕರು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕುರಿತು ಮಾಡಿರುವ ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ತಾಟಸ್ಥ್ಯ ಅಥವಾ ಉದಾರವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯಿಂದ ಕೂಡಿರುವಂಥದ್ದಲ್ಲ.

ನವೋದಯ ಮತ್ತು ನವ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಗತಿಶೀಲರ ನಿಲುವು

ನವೋದಯ ಮತ್ತು ನವ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಲೇಖಕರು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. "ಮನೋರಂಜನೆಯೊಂದೇ, ರಸಿಕತೆಯೊಂದೇ ಸಾಹಿತಿಯ ಲಕ್ಷಣ ವಲ್ಲ. ಶುದ್ಧ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬುರುಡೆ ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ್ದು. ಈಗಿನದಲ್ಲ" (ನಿರಂಜನ, ಹೊಸ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಪ್ರಸವದ ಕಡೆಗೆ, ೧೯೪೫, ಬುದ್ಧಿ ಭಾವ ಬದುಕು, ಪು. ೧೮). ನವ್ಯ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ನಿರಂಜನರು ಕಟುವಾಗಿ ಟೀಕಿಸುತ್ತಾರೆ. ನವ್ಯ ಕಾವ್ಯದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಕವಿತೆಯನ್ನು ಚಕ್ರಬಂಧ ಸ್ಪರ್ಧೆಯ ಮಟ್ಟಕ್ಕಿಳಿಸುವ ಒಂದು ಯತ್ನ ಈಗ ಆಗುತ್ತಿದೆ (ಬುದ್ಧಿ, ಭಾವ, ಬದುಕು, ಪು. ೪೩). 'ಜನ ಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ವಿದ್ಯಾವಂತರಿಗೂ ಅರ್ಥವಾಗದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕವಿತೆ ಬರೆಯುವ ಚಟವೊಂದು ನವ್ಯ ಕಾವ್ಯದ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದೆ' ಎಂದೂ ನಿರಂಜನ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅ.ನ.ಕೃ. ಅವರು ಕರ್ಮವಾದದ ಬಗೆಗೆ ಬರೆಯುತ್ತಾ ಹಿಂದಿನ ಕವಿಗಳನ್ನು ಟೀಕಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ಭಾರತೀಯ ಕವಿಗಳ ಕರ್ಮವಾದ' ಕೇವಲ ಸಾಹಿತ್ಯ ದರ್ಶನ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿಯೇ ನಿಂತಿದ್ದರೆ ನಾವು ದುಃಖ ಪಡಬೇಕಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಅದು ಭಾರತೀಯ ಜೀವನದ ಸಮಸ್ತವಾಹಿನಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರವಹಿಸಿತು. ಜನತೆಗೆ ಸುಳ್ಳು ವೈರಾಗ್ಯ ಬೋಧಿಸಿತು. ಈ ಸುಳ್ಳು ವೈರಾಗ್ಯ ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ಭಾರತವನ್ನು

ತುರುಕರು, ಮೊಘಲರು, ಫ್ರೆಂಚರು, ಡಚ್ಚರು, ಆಂಗ್ಲರು ಮೊದಲಾದವರ ಪಾದತಲದಲ್ಲಿ ಹಾಕುತ್ತಾ ಬಂತು (ಸಜೀವ ಸಾಹಿತ್ಯ, ೧೯೭೩, ಪು. ೩೦). ವ್ಯಕ್ತಿ ವಾದದ ಕುರಿತು ಅ.ನ.ಕೃ. ಅವರ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವು ಹೀಗಿದೆ : 'ವ್ಯಕ್ತಿವಾದಕ್ಕೆಡೆ ಕೊಡದಿದ್ದರೆ ಮಾನವ ಜೀವನವೆಲ್ಲಾ ಒಮ್ಮುಖವಾಗಿ ನೀರಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾನವರೆಲ್ಲಾ ಯಂತ್ರಗಳಂತೆ ಒಂದೇ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ವಿಚಾರ ತೊಡಗಿ ತಮ್ಮ ವಿಶಿಷ್ಟ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವ ಆಕ್ಷೇಪಣೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿವಾದಿಗಳೆತ್ತುತ್ತಾರೆ (ಅದೇ ಪು. ೩೧). ಆದರೆ ಅ.ನ.ಕೃ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ವ್ಯಕ್ತಿ, ಸಮಾಜ, ವಿಶ್ವ ಪರಸ್ಪರ ಅನುವರ್ತಿಗಳು, ಅ.ನ.ಕೃ. ಅವರು ಕೂಡಾ ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಟೀಕಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ಪ್ರಗತಿ' ಯ ವೇಗಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳಲಾಗದ ನವೋದಯ ಸಾಹಿತಿಗಳು ತಮ್ಮ ನಕ್ಷತ್ರಗಳು, ಲತೆಗಳು, ಹೂಗಳು, ಚೆನ್ನೆಯರ ಮುಂಗುರುಳು, ದೇವದೇವತೆಯರನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ವಿಶ್ರಾಂತಿಗೆ ತೆರಳಬೇಕಾಯಿತು... ಎರಡನೆಯ ಮಹಾಯುದ್ಧ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬುನಾದಿಯನ್ನೇ ಅಲುಗಾಡಿಸಿತು (ಅ.ನ.ಕೃ. ೧೯೫೦, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಪು. ೨೬).

ಇಂಥ ವಿಷಮ ವೇಳೆಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಜೀವಂತ ಉಳಿಸಿದವರು ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಸಾಹಿತಿಗಳು ... ಪ್ರಗತಿಶೀಲರು ಜನಕ್ಕೆ ಧೈರ್ಯ, ಸ್ಥೈರ್ಯಗಳನ್ನು ನೀಡಿದರು (ಅದೇ, ಪು. ೨೬).

ಚಿಂತನೆಯ ಮೂರು ಕೇಂದ್ರಗಳು

ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಲೇಖಕರ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಮೂರು ಅಂಶಗಳು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಉಕ್ತಗೊಂಡಿವೆ.

೧. ಲೇಖಕ : ರಾಜಕೀಯ ಬದ್ಧತೆಯರಬೇಕು. ಪ್ರಗತಿಪರ ಚಿಂತನೆಯಿರಬೇಕು ಮತ್ತು ಲೇಖಕನಿಗೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿರಬೇಕು.

೨. ಕೃತಿ : ಜನರಿಗೆ ಉಪಯೋಗವಾಗುವ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ವಸ್ತು ಮುಖ್ಯ ಮತ್ತು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ವಾಸ್ತವತೆಯು ಮುಖ್ಯ.

೩. ಸಮಾಜ : ಲೇಖಕ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಋಣಿಯಾಗಿರಬೇಕು.

ಈ ಅಂಶಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಲೇಖಕರಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿವೆ. ನಿರಂಜನರು 'ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಇತಿಹಾಸ ಪ್ರಜ್ಞೆ' ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಬರಹಗಾರನಿಗೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿರಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಜ್ಞಾವಂತ ಬರಹಗಾರ – ಕಾಲ, ಇತಿಹಾಸ, ಸಮಾಜ, ಪ್ರಗತಿಗಳ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಇರುವ ಬರಹಗಾರ –

ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಲು ಶಕ್ತ ಎಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಾಹಿತಿಗೆ ಬೇಕಾದುದು ಅಸೆಂಬ್ಲಿ ರಾಜಕಾರಣವಲ್ಲವೆಂದು ಅ.ನ.ಕೃ. ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ತನಗೆ ರಾಜಕಾರಣ ಬೇಡವೆಂದು ಹೊರ ನಿಂತು ಈ ಮಹಾರಾಕ್ಷಸರ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಇಂಬುಕೊಡುವ ಸಾಹಿತಿ ಮಹಾದ್ರೋಹಿ ಎಂದು ಅ.ನ.ಕೃ. ಹೇಳುತ್ತಾರೆ (ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮುನ್ನುಡಿ). ಪ್ರಗತಿಶೀಲರಲ್ಲಿ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್, ಕಮ್ಯುನಿಸ್ಟ್ ಲೀಗ್, ಹಿಂದೂ ಮಹಾಸಭಾದವರು ಇದ್ದಾರೆ. (ನಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯ – ಅದರ ಗುರಿ – ನಾಡಿಗೇರ ಕೃಷ್ಣರಾಯ (ಸಂ.) ಅ.ನ.ಕೃ. ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಪು. ೬೩). ಜನತೆಗೆ, ಕೂಲಿಕಾರನಿಗೆ ಮತ್ತು ರೈತನಿಗೆ ಬೇಕಾದ ಸಾಹಿತ್ಯವೇ ಬೇರೆ. ಅವರಿಗೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಮುಂದಿರುವ ಕಷ್ಟಗಳ ಬೆಟ್ಟಗಳನ್ನು ಹಿಟ್ಟು ಮಾಡಲು ಹುಮಸ್ಸು ಕೊಡುವ ಸಾಹಿತ್ಯ ಬೇಕು. ಅವರಿಗೆ ನಿಜ ಚಿತ್ರ ಬೇಕು ಎಂದು ಎಸ್. ಅನಂತ ನಾರಾಯಣ ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ (ಅ.ನ.ಕೃಷ್ಣರಾಯ (ಸಂ.) ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಪು. ೨೬). ಅನಂತನಾರಾಯಣ ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಜನತೆಯ ಕ್ರಾಂತಿಗೆ ಸಹಾಯ ಬೇಕು (ಅದೇ.).

ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವವಾದದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಕೃತಿ ರಚಿಸುವವರಿಗೆ ವಸ್ತುವಿನ ಬರಗಾಲವೆಂಬುದಿಲ್ಲ (ನಿರಂಜನ, ವಸ್ತು ಇಲ್ಲದ ಕೃತಿ, ೧೯೫೪ ; ಬುದ್ಧಿ ಭಾವ ಬದುಕು, ಪು. ೮೭) ಪ್ರಗತಿಶೀಲರಿಗೆ ವಾಸ್ತವವಾದವು ಮುಖ್ಯ.

ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆ

ಅ.ನ.ಕೃ. ಮತ್ತು ಶ್ರೀರಂಗರು ತಮ್ಮ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯು ಅವರಿಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ಕೇಂದ್ರಿತವಲ್ಲ (ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ : ಅ.ನ. ಕೃಷ್ಣರಾಯ, ೧೯೭೩, ಸಜೀವ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಪು. ೬– ೯) (ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ೧೯೫೦, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿಶ್ವರೂಪ, ೧೯೫೭) ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಸಮಾಜ, ೧೯೯೪, ಶ್ರೀರಂಗ).

ಅ.ನ.ಕೃ. ಅವರು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ : "ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕೊನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಮಿಲ್, ಬರ್ಕ್, ರೂಸೋ ಮೊದಲಾದ ಐರೋಪ್ಯ ವಿಚಾರ ವಾದಿಗಳ ವಿಚಾರ ಲಹರಿ ಕರ್ನಾಟಕವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿತು. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿಚಾರವಾದ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಿಗೆ ಮಾರು ಹೋಗಿದ್ದ ಕೆಲವು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಜನರ ಬಳಿಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರು" (ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ೧೯೫೦, ಪು. ೩). ಶ್ರೀರಂಗರು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ : 'ಅಧಿಕಾರ ತತ್ವ ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ತತ್ವ ಇವುಗಳ ಘರ್ಷಣೆ ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅನುಭವಗಳ ಘರ್ಷಣೆಯಾಗಿದೆ " (ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಸಮಾಜ, ೧೯೯೪, ಪು. ೪೮).

ಈ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಂಶ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ : ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚಿಂತನೆ ಮತ್ತು ವಿಚಾರವಾದದ ಅಂತರ್ ಸಂಬಂಧ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚಿಂತನೆಯು ನವೋದಯ ಚಿಂತನೆಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಕ್ರಮ. ಮೂರನೆಯದಾಗಿ ಅಧಿಕಾರ ತತ್ತ್ವ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಿರುವ ಸಂಬಂಧ. ಆದರೂ ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಲೇಖಕರಲ್ಲಿ ಅ.ನ.ಕೃ. ಅವರು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕುರಿತು ಹೆಚ್ಚು ಚಿಂತನೆ ನಡೆಸಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಅವರ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯೆಂಬ ಪದದ ಅರ್ಥ ಕೊಂಚವು ಬದಲಾಯಿತು ಎಂಬುದು ಕೂಡಾ ನಿಜ. ಅದು ಬರಿಯ 'ಆದರ್ಶ' ಮೌಲ್ಯಗಳ ಕ್ರೋಢೀಕರಣವಲ್ಲ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಪ್ರಗತಿಶೀಲರಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವದೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಪಡೆಯಿತು (ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಗತಿಶೀಲರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿವೆ). ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಕುವೆಂಪು; ದೇವುಡು ಮುಂತಾದವರ ಬರಹಗಳಿರುವಂತೆ ಬಾಹ್ಯ ಹಾಗೂ ಅಂತಿಮ ಆದರ್ಶದ ರೂಪಕಗಳಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯ ಚಿಂತನೆಯು ಪ್ರಗತಿಶೀಲರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೊಂಚ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಅದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಮೂಲಕ ನಿರ್ವಚಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗಿದ್ದರೂ ಅ.ನ.ಕೃ. ಮತ್ತು ನಿರಂಜನರಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳು ಬೇರೆ. ಅ.ನ.ಕೃ. ಅವರದು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಉದಾರವಾದಿ ಗ್ರಹಿಕೆಯಂತೆಯೂ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ.

ಪ್ರಗತಿಶೀಲರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಸ್ವರೂಪ

ಪ್ರಗತಿಯೆಂದರೆ ಮುಂದೆ ಹೋಗು ಎಂದರ್ಥ. ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಚಳುವಳಿಯು ಮೂಲತಃ ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲ. ಈ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ರಾಜಕಾರಣ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಬೆಸೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಮತ್ತು ಪ್ರಗತಿಶೀಲತೆಯೆನ್ನುವುದು ಬರಿಯ ಕನ್ನಡವೊಂದರಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲ. ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಚಳುವಳಿಯು ಮೊದಲು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡದ್ದು ಉರ್ದುವಿನಲ್ಲಿ. ಉರ್ದುವಿನ ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಚಳುವಳಿಯು ಮೂಲತಃ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಚಳುವಳಿ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಅದರ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಹಿರಿದಾಗಿತ್ತು. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಬರೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಲೇಖಕರು ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ಸ್ಪಂದಿಸತೊಡಗಿದ್ದರು. ಸಾಹಿತ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಅವರಿಗೆ ಐಷಾರಾಮದ ಅಥವಾ ವಿಶ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ಕೈಗೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದ್ದ ಬರವಣಿಗೆಯ ಕೆಲಸವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಉರ್ದುವಿನ ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಚಳುವಳಿಗೆ ಒಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ರಾಜಕೀಯ ನಂಬಿಕೆಯಿತ್ತು. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ೧೯೪೩ ರ ಸುಮಾರಿಗೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಚಳುವಳಿಗೆ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಾಗಿ ಉರ್ದು ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಚಳುವಳಿಯ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ನಾವು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಪ್ರಗತಿಶೀಲತೆಯೆನ್ನುವುದು

ಭಾರತೀಯ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಚಳುವಳಿಯಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ಬೇರೊಂದು ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ – ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಯುಗದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಬೌದ್ಧಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ (Intellectual performance).

ನಿನ್ನೆಯೇನಾಗಿತ್ತು ? ಇಂದು ಏನಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಮುಂದೆ ಏನಾಗಬೇಕು – ಈ ಮೂರು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಾದ ವಿಚಾರವಾಗಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಈ ಮೂರು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಪ್ರಮುಖವಾದವುಗಳು. ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಒಂದು ಕ್ಷಣ; ಒಂದು ಅನುಭವ ಲೋಕವನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಕೊಂಡು ರಚಿತವಾಗಿದ್ದರೆ, ನವ್ಯವು ಅನುಭವದ ಸಮಗ್ರತೆಯನ್ನು ಭೂತದಿಂದ ಆರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಪಡುತ್ತದೆ. ಎರಡರಲ್ಲಿಯೂ ನಾಳೆ ಏನಾಗಬೇಕು? ಈಗ ಏನಾಗಿದೆಯೆಂಬ ಚಿಂತನೆಯು ಅಷ್ಟೊಂದು ಪ್ರಮುಖವಾದುದು ಎಂದು ಅನಿಸುವು ದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಸಾಹಿತ್ಯವು ನಾಳೆಯೇನಾಗಬೇಕು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನಮ್ಮ ಮುಂದಿಡುತ್ತದೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿ ಗಳು ಎತ್ತಿಕೊಂಡ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ತುಂಬಾ ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗಿದ್ದವು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳ ಪಾತ್ರವು ವಿಶಿಷ್ಟ ಬಗೆಯದು. ಅದು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿಯ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮವು ಬೇರೊಂದು ಮಾದರಿಯನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಗತಿಶೀಲರು ತಮ್ಮ ಸಣ್ಣ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ; ಕಾದಂಬರಿ ಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶಾಲವಾದ ಅರ್ಥದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ರಾಜಕಾರಣದ ಕುರಿತು ಬರೆಯಲು ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಚಿರಸ್ಮರಣೆ; ರಂಗಮ್ಮನ ವಠಾರದಂಥ ಕಾದಂಬರಿಗಳು; ಕೊನೆಯ ಗಿರಾಕಿಯಂಥಾ ಕತೆಗಳು ಹೇಳುವುದು ಸಣ್ಣ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು. ಕಟ್ಟೀಮನಿಯವರ ಅಜ್ಞಾತವಾಸದಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡರಾಜಕಾರಣದ ಚಿತ್ರಣವಿದೆ. ರಂಗಮ್ಮನ ವಠಾರ ಬರೆದ ನಿರಂಜನರು ಮೃತ್ಯುಂಜಯ ಬರೆದರು. ತ.ರಾ.ಸು. ಅವರು ದುರ್ಗಾಸ್ತಮಾನದಂಥ ದೊಡ್ಡ ಚರಿತ್ರೆಯ ಕಡೆಗೆ ನಿಂತುಕೊಂಡು ಚಿತ್ರದುರ್ಗದ ಕುರಿತಂತೆ ಒಂದು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಬರೆದರು. ಪ್ರಗತಿಶೀಲರಲ್ಲಿ 'ಮಸಣದ ಹೂ', 'ಸಂಧ್ಯಾರಾಗ' ದಂಥ ಕಾದಂಬರಿಗಳೂ ಬಂದವು. ನಿರಂಜನ; ಕಟ್ಟೀಮನಿ; ತ.ರಾ.ಸು.; ಅ.ನ. ಕೃಷ್ಣರಾಯರು ಬರವಣಿಗೆ ಯನ್ನು ಕಾಯಕ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಇದಕ್ಕೂ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೂ ಮೇಲುನೋಟದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದಂತೆ ಕಂಡರೂ ಅದು ವಹಿಸಿದ ಪಾತ್ರವು ಸಣ್ಣದಲ್ಲ. ಕಾದಂಬರಿಯ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಗೂ ಲೇಖಕರ ಬರವಣಿಗೆಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಪ್ರಕಾಶನ ಸಂಸ್ಥೆ; ಪುಸ್ತಕಗಳ ಪ್ರಕಟಣೆ ಮತ್ತು ಪುಸ್ತಕಗಳ ಮಾರಾಟ ಹಾಗೂ ಲೇಖಕರ

ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವು ಇದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಬರವಣಿಗೆಗೂ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಗೂ ಸಂಬಂಧವಿರುವಂತೆಯೇ ಬರವಣಿಗೆ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕಿರುವ ವಿನಿಮಯ ಮೌಲ್ಯವು ನಿಗದಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಅದರ ಮುಖೇನ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳು ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳು ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಪ್ರಗತಿಶೀಲರು ತಮ್ಮ ಸೃಜನಶೀಲ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಎರಡು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರು :

೧. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿಲ್ಲದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜೀವಿಗಳ ಚಿತ್ರಣ – ತಾವು ಯಾರು, ತಾವು ಯಾಕೆ ಹೀಗಿದ್ದೇವೆ ಎಂಬುದರ ಅರಿವಿಲ್ಲದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯರು ಪ್ರಗತಿಶೀಲರ ಬಹುತೇಕ ಬರಹಗಳ ಕೇಂದ್ರ ಜೀವಾಳ.

೨. ಎರಡನೆಯದು – ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯರ ಆದರ್ಶವು ಯಾವ ಬಗೆಯದಾಗಿರಬೇಕು ಎಂಬುದರ ಚಿತ್ರಣ. ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಮಾದರಿಯ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ 'ಆದರ್ಶ' ವೆಂದರೆ ಅದು ಸಮಾನತೆಯ ಬಗ್ಗೆ. ದೀನದಲಿತರ ಬಗ್ಗೆ ಅನುಕಂಪವನ್ನು ಸಾರುವಂಥವುಗಳು. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳಾದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಥಾನದ ಆದರ್ಶಗಳು ಮುಖ್ಯ. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಅವರಿಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ನೆನಪಿನ ದ್ಯೋತಕ. ಇವುಗಳ ಮೂಲಕ ಪ್ರಗತಿಶೀಲರು ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವೆನ್ನಬಹುದಾದ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಮಂಡಿಸಿದರು. ಅದು ಜೀವನ ಪರವಾದುದೆಂದು ಅವರು ಘೋಷಿಸಿಕೊಂಡರು. ಜೀವನ ಪರವಾದುದು ಎಂದರೆ ಪ್ರಗತಿಶೀಲರ ಪ್ರಕಾರ ದೀನದಲಿತರ; ಮಹಿಳೆಯರ ಮತ್ತು ಕೂಲಿಕಾರ್ಮಿಕರ ಪರವಾಗಿ ಬರೆಯುವುದು. ಕುಮಾರ ವೆಂಕಣ್ಣನವರ 'ಜನತೆ ಮತ್ತು ಕಲೆ ' ಮಾ.ನಾ. ಚೌಡಪ್ಪನವರ 'ಹಳ್ಳಿಗರಿಗೆ ಬೇಕಾದ ಸಾಹಿತ್ಯ' ಮುಂತಾದ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಗಮನಿಸುವುದು ಅವಶ್ಯ.

ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಲೇಖಕರಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಲೇಖನಗಳು ಬಂದಿರುವುದು – ಸಾಹಿತ್ಯದ ಉಪಯೋಗವೇನು? ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪರಿಣಾಮ ಹಾಗೂ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ವಸ್ತು ಯಾವುದು ಎಂಬುದರ ಕುರಿತು. ಅವರು ಬರೆದ ವಿಮರ್ಶೆಗಳಲ್ಲಿ ಕೃತಿ ಕೇಂದ್ರಿತ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಅಷ್ಟಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ಪ್ರಗತಿಶೀಲರ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತವೆ. ಮೂಲತಃ ಪ್ರಗತಿಶೀಲರ ಗಮನವಿರುವುದು – ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಯೋಜನದ ಕುರಿತ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ. ಪ್ರಗತಿಶೀಲರು ಸಾಹಿತ್ಯದಿಂದ ಆನಂದ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ ಎಂದು ನಂಬಿದವರಲ್ಲ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಸಾಹಿತ್ಯದಿಂದ ಅಂದು ಬದಲಾವಣೆಯು ಸಾಧ್ಯ. ಬರಹದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಗತಿಶೀಲರು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ 'ಸ್ವಂತ ಸುಖ' ಮತ್ತು 'ನಿರಾಶಾವಾದ' ಎರಡರಿಂದ ದೂರ ಇರುವವರು. ಇದು ಅವರ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳಾಗಿವೆ. ವಿಮರ್ಶೆಯಾಗಲೀ; ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯಾಗಲೀ – ಅದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು

ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆಗುಹೋಗುಗಳಿಗೆ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯೆಂಬುದನ್ನು ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಲೇಖಕರು ಪರಿಭಾವಿಸಿಕೊಂಡದ್ದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಪ್ರಗತಿಶೀಲರು 'ಎಡ'ದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡರು ಎನ್ನುವುದು ಕೂಡಾ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ಎಡದ ಚಿಂತನೆಯು ಸಾಹಿತ್ಯದೊಳಗೆ ಪ್ರವೇಶಿಸುವುದು ಕಷ್ಟವೆಂಬಂಥ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಗತಿಶೀಲರು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯೊಳಗೆ ಅದನ್ನು ತಂದರು. ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಎಲ್ಲಾ ಲೇಖಕರು ಶುದ್ಧ ಎಡ ಪಂಥೀಯ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣ ವಾಗಿ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡರು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಶಕ್ಯವಲ್ಲ. ಅ.ನ.ಕೃ. ಅವರ ಅನೇಕ ಬರಹಗಳು ಉದಾರವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯಿಂದ ಕೂಡಿವೆ.

ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದರೆ ಅದೊಂದು ಗುಣಾತ್ಮಕವಾದ, ಮೌಲ್ಯ ಸಹಿತವಾದ; ಉನ್ನತ ಆದರ್ಶಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಮಾಧ್ಯಮವೆಂದು ಪ್ರಗತಿಶೀಲರು ನಂಬಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಬರವಣಿಗೆಯು ಸ್ಫೂರ್ತಿ ಹಾಗೂ ಭಾವಾವೇಶದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯೂ ಅಲ್ಲ. ದುಡಿಯುವ ವರ್ಗಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಮಂಡಿಸ ಬೇಕೆಂದು ಅವರಿಗೆ ಅನಿಸಿರಲಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಕೂಡಾ ಗಮನಾರ್ಹ. ಪ್ರಗತಿಶೀಲರ ಬರಹದ ರೀತಿ – ಪಾರದರ್ಶಕ ಮಾದರಿಯದು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯು ಸಮಾಜ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಿಂದ ಹೊರಟಾಗ ಅದರ ಚಿಂತನೆಯ ರೂಪವು ಈ ರೀತಿಯದಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಪ್ರಗತಿಶೀಲರು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಪ್ರಭುತ್ವದ ವಿರುದ್ಧ ಹಾಗೂ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದ್ದುದರಿಂದ ಅವರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಿಂತನೆಗಳು ಅದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ರೂಪುಗೊಂಡಿವೆ.

ಪ್ರಗತಿಶೀಲರಿಗೆ ದೇಸಿ ಮತ್ತು ಪರದೇಸಿಯೆನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಇದನ್ನು ನಿರಂಜನ; ಅ.ನ.ಕೃ. ಇಬ್ಬರೂ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ: ಒಳ್ಳೆಯ ವಿಚಾರಗಳು ಎಲ್ಲಿಂದ ಬಂದರೂ ಗ್ರಾಹ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಅವರ ಗ್ರಹಿಕೆ. ಇದು ಅವರ ಬರಹಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಆಗಿತ್ತು.

ಪ್ರಗತಿಶೀಲರಿಗೆ ಪ್ರಗತಿಯೆಂದರೆ ಅದು ಅರೆಕೊರೆಯಾದ ಪ್ರಗತಿಯಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೊಂದು ಸ್ಪಷ್ಟ ದಿಕ್ಕು ದೆಸೆಯಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪಲಾಯನವಿಲ್ಲ. ಪ್ರಗತಿಶೀಲರ ಮೀಮಾಂಸೆಯು ಈ ಎಲ್ಲಾ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಜನರ ಪರವಾಗಿತ್ತು. ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರು ಮುಖ್ಯರಾಗಿದ್ದರು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪ್ರಗತಿಶೀಲರ ಮೀಮಾಂಸೆಯು ಆರೋಗ್ಯಕರವಾದ ಬೌದ್ಧಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

ಪ್ರಗತಿಶೀಲರು ಬರೆಯಲು ತೊಡಗಿದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿಯು ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ತನ್ನ ನೆಲೆಯನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತಿತ್ತು.

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಡಳಿತವು ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ಹೊತ್ತುಕೊಂಡಿತ್ತು. ಪ್ರಗತಿಶೀಲರು ಪೆನ್ನು ಕೆಳಗಿಟ್ಟದ್ದು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಅನಂತರದ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ. ಇದರ ನಡುವಿನ ಪಯಣವು ಸುದೀರ್ಘವಾದುದು. ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಮೂವತ್ತು ವರ್ಷಗಳ ಕಾಲಾವಧಿಯಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯವಾದ ಮಹತ್ವದ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದವು. ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ಭಾಷೆ; ಸೂಚಕ; ಸೂಚನೆ; ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಭಾಷೆ; ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಎಲ್ಲವೂ ಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದವು. ಆದುದರಿಂದ ಪ್ರಗತಿಶೀಲರ ಮೊದಮೊದಲಿನ ಬರವಣಿಗೆಯು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದದ ಬಗೆಗಿನ ವಿಭಿನ್ನ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳಾಗಿದ್ದರೆ, ಅನಂತರದ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಅದು ಬೇರೆ ಇರಾದೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿತ್ತು.

ಪ್ರಗತಿಶೀಲರು ಬರೆಯಲು ತೊಡಗಿದ್ದಾಗ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದರೆ ಭಾವಾವೇಶದ ; ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಬಗೆಗಿನ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯೆಂಬಂತಿತ್ತು. ಪ್ರಗತಿಶೀಲರು ಸಾಹಿತ್ಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಜನಮುಖಿಯಾಗಿಸಿದರು. ಬರವಣಿಗೆಯ ಮೂಲಕ ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಲೇಖಕರು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದರು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವರ ಸಾಹಿತ್ಯ ನಿರ್ವಚನವು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಯಿತು.

ಪ್ರಗತಿಶೀಲರ ಬರವಣಿಗೆಯು ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಗ್ರಹಿಕೆಯಲ್ಲಿ ನವೋದಯ ಮತ್ತು ನವ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಅದು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಮತ್ತು ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಪ್ರಮುಖ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳಾಗಿವೆ.

ಪ್ರಗತಿಶೀಲರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಬಂದಿರುವುದು ಕಾದಂಬರಿಗಳು. ಕಾದಂಬರಿಗಳಿಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಬಗೆಯ ಓದುಗರಿರುತ್ತಾರೆ. ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಓದುವುದೆಂದರೆ ಉಳಿದ ಬಗೆಯ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಓದಿದಂತಲ್ಲ. ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಓದುವುದೆಂದರೆ ಪವಿತ್ರ ಕೆಲಸವೆಂದು ಯಾರೂ ಹೇಳುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಕೆಲವು ಮಾದರಿಯ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಓದುವುದು 'ಅಪವಿತ್ರ'ವೆಂದೂ ತಿಳಿದುಕೊಂಡ ಕಾಲವಿತ್ತು. ಓದಿನಲ್ಲಿಯೂ 'ಅಪವಿತ್ರ' ಮತ್ತು 'ಪವಿತ್ರ'ವೆಂಬ ಎರಡು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಗತಿಶೀಲರು ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಬರೆದರು ಎನ್ನುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ 'ಕಾದಂಬರಿ'ಗಳು ಬಯಸುವ ಓದುಗ ವರ್ಗವು ಅಂತರಾಳದಲ್ಲಿ ಒಂದು ವರ್ಗದ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ರೂಪವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆ ವರ್ಗವನ್ನು ನಾವು 'ಮಧ್ಯಮವರ್ಗ'ವೆಂದು ಕರೆದರೂ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಆ ವರ್ಗವು ವಸಾಹತು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿ ಪೂರೈಸುತ್ತಿತ್ತು. ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ಓದುಗ ವರ್ಗ ವಸಾಹತು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು

ಎದುರಿಸುತ್ತಿತ್ತು. ಅದು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ; ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆ; ಮಾನವೀಯತೆ; ಸಂಸ್ಕೃತಿ; ಮುಂತಾದ ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ 'ಭಾವನಾಮಯತೆ'ಯಾಗಿತ್ತು. ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಗತಿಶೀಲರು ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಬರೆದಿರುವುದು – ಅವರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದರೇನು ಎಂಬುದನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯೆಮಾಡಿದಂತಾಗಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ವೆಂದರೆ ಪ್ರಗತಿಶೀಲರಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಯೆನ್ನುವಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಅವರ ಬರವಣಿಗೆ ಗಳಿವೆ. ಪ್ರಗತಿಶೀಲರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಜನ ಸಾಮಾನ್ಯರ ಪಡಿಪಾಟಲುಗಳ ಚಿತ್ರಣಗಳಿವೆ. ಅವರ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಥನಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸು ತ್ತವೆ. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಥನಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯ ಹುಡುಕಾಟಗಳಾಗಿವೆ. ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಮಟ್ಟಿಗೆ ನಿರಂಜನ ಒಂದು ಹಾದಿಯನ್ನು ಹಿಡಿದರೆ, ತ.ರಾ.ಸು. ಮತ್ತು ಅ.ನ.ಕೃ. ಮತ್ತೊಂದು ದಾರಿಯನ್ನು ಹಿಡಿದರು. ನಿರಂಜನ ಅವರದು ನಿರ್ಭಾವುಕವೆನ್ನ ಬಹುದಾದ, ವಾಸ್ತವತಾವಾದದ ಸಾಮಾಜಿಕಹಾದಿ. ತ.ರಾ.ಸು. ಮತ್ತು ಅ.ನ.ಕೃ. ಅವರದು ಸ್ವಲ್ಪ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಭಾವುಕಹಾದಿ. ಶ್ರೀರಂಗರದು ವಾಸ್ತವತಾವಾದದ ನಾಟಕ. ಹೀಗೆ ಅವರ ಹಾದಿಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ.

ಪ್ರಗತಿಶೀಲರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯು 'ಎಡ ಚಿಂತನೆ'ಗೆ ಹತ್ತಿರವಿದೆ. ನಿರಂಜನರಂತೂ ಕಮ್ಯುನಿಸ್ಟರ ಜೊತೆಗೆ ನೇರ ಸಂಬಂಧವಿರಿಸಿಕೊಂಡವರು. ಕಮ್ಯುನಿಷ್ಟರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಚಿಂತನೆಯಿಂದ ಕೂಡ ಕೊಂಡಿರಲಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ರಾಜಕೀಯ ಬದ್ಧತೆಯು ಬೇಕಿತ್ತು. ಪ್ರಗತಿಶೀಲರ ಪ್ರಮುಖ ಸಾಧನೆಯೆಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯ ಬಗೆಗಿದ್ದ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಚಿಂತನೆ ಯನ್ನು ಒಡೆದಿರುವುದು. ಅವರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯು ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಪರಿಭಾಷೆ ಗಿಂತ ಆಚೆಗಿನದು. ಅವರಲ್ಲಿ ಮಾನವೀಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದುದು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯು ಪ್ರಭುತ್ವದ ಪರವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಹಾಗೂ ಅವರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಎರಡು ಮಾದರಿಗಳಿವೆ.

ಒಂದನೆಯದು, ಮಾದರಿಯನ್ನು ರಾಜಕೀಯ ನಿಷ್ಠತೆಯ ಹಾದಿಯೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಶುದ್ಧ ರಾಜಕೀಯ ಬದ್ಧತೆಯು ಇದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾದುದು. ನಿರಂಜನ ಅವರ ಬಹುತೇಕ ಬರವಣಿಗೆಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಬದ್ಧತೆಯು ಎದ್ದುಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯದು, ಕೊಂಚ ಉದಾರವಾದ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡ ಬರಹದ ಮಾದರಿಗಳು. ಇದನ್ನು ಅ.ನ.ಕೃ. ಅವರ ಬಹುತೇಕ ಬರವಣಿಗೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಅವರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಶುದ್ಧ ಎಡ ಪಂಥೀಯ ಅಥವಾ 'ಕಮ್ಯುನಿಸಂ'ನ ಪರವಾದ ಚಿಂತನೆಯೆಂದು ಕರೆಯಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಇಷ್ಟಿದ್ದರೂ ಪ್ರಗತಿಶೀಲರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯು ವಸಾಹತು ಮತ್ತು ವಸಾಹತೋತ್ತರದ

ಕಾಲದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಹಾದಿಯಾಗಿದೆ. ಅದು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಿಂತನೆಯಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಮೀಮಾಂಸೆಯು ಪಲ್ಲಟಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದ ನಡುವಣ ಬೌದ್ಧಿಕ ಪ್ರಮೇಯಗಳಾಗಿವೆ. ಅದು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು 'ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಅರ್ಥ'ದಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸಿ ನೋಡುವ ಕ್ರಮವಾಗಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಿಂತನೆಯ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಅವರು ಹಾಕಿದ ಬೀಜವು ದಲಿತ – ಬಂಡಾಯದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮೊಳಕೆದೋರತೊಡಗಿತು. ನಾವು ಈಗ ಪ್ರಗತಿಶೀಲರನ್ನು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡುವ ಅವಕಾಶವಿದೆ. ಅದು ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯೊಂದರ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲ. ಅದರಾಚೆಗಿನ ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಮೂಲಕ ಸಾಹಿತ್ಯದೊಳಗೆ ಪ್ರವೇಶಿಸುವುದನ್ನು ಪ್ರಗತಿಶೀಲರು ಕಲಿಸಿದರು. ಪ್ರಗತಿಶೀಲರಿಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯವಲ್ಲ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೂಲಕ ವಿಶ್ವದ ಕಡೆಗೂ, ಸಮಾಜದ ಕಡೆಗೆ ನಡೆಯುವ ಕ್ರಮವು ಅವರಿಗೆ ಮುಖ್ಯ. ಆದುದರಿಂದ ಅವರಿಂದ ಕಲಿಯಬೇಕಾದ್ದು ಬಹಳವಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಇಡಿಯ ಇಂಡಿಯಾದಲ್ಲಿ ಪ್ರಗತಿಶೀಲರ ಚಳುವಳಿಯು ರೂಪು ಗೊಂಡದ್ದು ಮತ್ತು ಅದು ದ್ವಿತೀಯ ಮಹಾಯುದ್ಧಕ್ಕೆ; ಬ್ರಿಟೀಶರ ನೀತಿಗೆ ಪ್ರತಿ ಕ್ರಿಯಿಸಿದ ವಿಧಾನವು ಮೂರನೆಯ ಜಗತ್ತಿನ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿದೆ.[೭]

ಅಡಿ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

1. ನಾಗವರ್ಮನ 'ಕಾವ್ಯಾವಲೋಕನ' ಇದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆ. ಹಾಗೆಯೇ ವಚನಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ.
2. ತತ್ವಜ್ಞಾನವೇ ಬೇರೆ. ಬರವಣಿಗೆಯ ರೂಪವೇ ಬೇರೆಯೆಂದು ತರ್ಕಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಬರಹವೂ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಜೊತೆಗಿನ ಸಂವಾದವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದೆ ಬರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಅಥವಾ ಬರವಣಿಗೆ ತತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ಹೊರತಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ.
3. ರಸಸಿದ್ಧಾಂತದ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಪ್ರಭಾವ ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೇಲಾಗಿದೆಯೆಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ೧೯೨೦ ರ ಸುಮಾರಿಗೆ ಈ ಚರ್ಚೆಯು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಕಥನವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿತು. 'ರಸ – ಧ್ವನಿ – ಔಚಿತ್ಯ' ಈ ಮೂರು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಅಲಂಕಾರ ಮತ್ತು ರೀತಿಯ ತತ್ವಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಪ್ರಯೋಗ ವಾಗಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ತೀ.ನಂ.ಶ್ರೀ.ಯವರ ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯು ಏಕ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ; ವಸಾಹತುವಾದದ ವಿರೋಧ; ಹಾಗೂ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಬಗೆಯ

ಸಂಕಥನವಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಪುನರ್ ಕಟ್ಟಲು ಸಹಾಯ ಮಾಡಿತು.

4. ಷೆಲ್ಡನ್ ಪೊಲಾಕ್ ಅವರ 'ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ದೇಶಭಾಷೆ' ಈ ನಿಟ್ಟಿನಿಂದ ಒಂದು ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಯತ್ನವಾಗಿದೆ. ನೋಡಿ: ಷೆಲ್ಡನ್ ಪೊಲಾಕ್ 'ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ದೇಶಭಾಷೆ' ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಸಾಗರ.

5. ಕವಿ, ಕಾವ್ಯ, ಸಹೃದಯ ವಿಚಾರವನ್ನು ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು 'ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ' ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. 'ಮೀಮಾಂಸೆ' ಎಂದರೆ ಚಿಂತನೆ, ಚರ್ಚೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಆದರೆ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ ಎಂಬ ಈ ಮಾತು, ಈ ವಿಚಾರವನ್ನು ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆಯು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಗೆ ಬಂದುದು ಈಚೆಗೆ; ಅಂದರೆ ಒಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ವೇಳೆಗೆ. ಕಾವ್ಯ ವಿಚಾರವನ್ನು ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆಗೆ 'ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ' ಎಂಬ ಹೆಸರು ಮೊಟ್ಟ ಮೊದಲಿಗೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ರಾಜಶೇಖರನಲ್ಲಿಯೆ. ಅವನ ಕೃತಿಯ ಹಣೆ ಹೆಸರು 'ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸಾ' (ಜಿ.ಎಸ್. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ, ೨೦೦೨, ಕಾವ್ಯಾರ್ಥಚಿಂತನ, ಪು. ೧೯೪).

6. Poeties; Aesthelies' `Literary' theory `Literary critiesm' ಈ ನಾಲ್ಕೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ತತ್ವವನ್ನು `Literary theory' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. 'ಥಿಯಾರಿಯಾ' ಎಂಬ ಪದದಿಂದ ಥಿಯರಿ ಬಂತು. ಪ್ರಮೇಯ; ಪ್ರಯೋಗ; ನಿಲುವು – ಥಿಯರಿಯ ಹಿಂದಿರುವ ಅಂಶಗಳು. ಅದು ವೈಜ್ಞಾನಿಕತೆ ಯೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿರಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ವಿಮರ್ಶೆಯು ಈಗಾಗಲೇ ತಿಳಿದಿರುವಂತೆ Kriticos ನಿಂದ ಬಂತು. ಎರಡರ ಮೂಲವೂ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಅಲ್ಲ. ಗ್ರೀಕರನ ಸೌಂದರ್ಯಶಾಸ್ತ್ರ; ಇಂಗ್ಲೀಷಿನ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿರುವುದು ಬೇರೆ ಅಂಶ ಗಳನ್ನು ಪ್ರಚೋದಿಸಿವೆ.

7. ಟೆರಿ ಈಗಲ್‌ಟನ್ ಅವರ The Function of criticism ಕೃತಿಯನ್ನು ಓದಬಹುದು.

8. ಪಶ್ಚಿಮದ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಪ್ರಗತಿಯೊಂದಿಗೆ ಈ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠತೆಯೆಂಬ ಪದವು ಸಂಬಂಧ ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಅದು ವಿಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿದ ಪರಿಭಾಷೆ ಯಾದರೂ ಅನಂತರ ಈ ಪದವನ್ನು ಪ್ರಗತಿವಾದಿಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡರು.

9. ಬೆಳಕು ಎಲ್ಲಿಂದ ಬಂದರೂ ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಸಾಹಿತಿಯು ಸ್ವೀಕರಿಸಲು ಸಿದ್ಧನಾಗಿರುತ್ತಾನೆಂದು ಅ.ನ.ಕೃಷ್ಣರಾಯರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ (ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಪು. ೨).

10. ನಿರಂಜನರು 'ಉತ್ತಮ ಬದುಕಿನ ಎತ್ತರಕ್ಕೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಏಣಿ' ಲೇಖನವನ್ನು ಬರೆದದ್ದು ೧೯೭೬ ರಲ್ಲಿ.

11. ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳಿಗೆ ಐಜಾಜ್ ಅಹ್ಮದ್ ಅವರು ಬರೆದಿರುವ 'ಉರ್ದುವೆಂಬ ಕನ್ನಡಿ' ಲೇಖನವನ್ನು ಓದಬಹುದು (ಸಂ : ರಾಜಾರಾಮ ಹೆಗ್ಡೆ).

12. ದೊಡ್ಡ ರಾಜಕಾರಣವು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ; ಪ್ರಾದೇಶಿಕ; ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ; ಸಂವಿಧಾನ; ಹಕ್ಕುಗಳು ಮುಂತಾದ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ತನ್ನ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಸಣ್ಣ ಮಟ್ಟದ ರಾಜಕಾರಣವು ದೈನಂದಿನ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.

13. 'ಸಂಧ್ಯಾರಾಗ', 'ಮಸಣ ಹೂ' ಮುಂತಾದ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು ? ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಲೇಖಕರು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ ಅನ್ನುವುದನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಬೇರೆ ಯಾವ ಅಂಶಗಳೂ ಹೊಳೆಯುವುದಿಲ್ಲ.

14. ಸಾರ್ತ್ರೆಯು ಹೇಳಿದ 'ಅಥೆಂಟಿಕ್' ಮತ್ತು 'ಅನ್ ಅಥೆಂಟಿಕ್‌ಸೆಲ್ಫ್' ಎಂಬುದನ್ನು ಯೋಚಿಸಬಹುದು.

15. 'ಪ್ರಗತಿಶೀಲರು ಎತ್ತಸಾಗಿದ್ದಾರೆ?' ಲೇಖನದಲ್ಲಿ (೧೯೫೨) ನಿರಂಜನರು ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ

೧. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ೧೯೪೩–೪೪ ರ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಕೋಲಾಹಲವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಿದ ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಲೇಖಕರ ಚಳುವಳಿಯು ಕ್ಷೀಣವಾಗಿ ಹೋಯಿತು.

೨. ಸಂಪ್ರದಾಯಶೀಲತೆ ಮತ್ತು ವಿಕೃತ ಆದರ್ಶ ಬೇಕಿಲ್ಲ.

೩. ಕೆಲವರ ಯತ್ನದಿಂದಾಗಿ ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿ ಗೊತ್ತುಗುರಿ ಇಲ್ಲದೆ ಅಡ್ಡದಾರಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ.

ಅ.ನ.ಕೃ. ಅವರು, 'ಭಾರತದಲ್ಲಿರಬೇಕಾದುದು ಒಂದೇ ಧರ್ಮ – ಭಾರತ ಧರ್ಮ' (ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮುನ್ನುಡಿ) ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ಭಾರತದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸಾಧನೆ ದೊಡ್ಡದು (ಸಜೀವ ಸಾಹಿತ್ಯ, ೧೯೭೩, ಪು. ೨೦–೨೧)

16. ಅ.ನ.ಕೃ. ಹೇಳುತ್ತಾರೆ : ೨ನೇ ಮಹಾಯುದ್ಧದ ಪರಿಣಾಮ ಭಾರತ ಅನುಭವಿಸಿದೆ. ಭಾರತವನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಿದ್ದು ಭಾರತದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆ (ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮುನ್ನುಡಿ, xii).

'ಇಂಗ್ಲೆಂಡ್ ನಮ್ಮನ್ನು, ಇತರೆ ಆಕ್ರಮಿತ ರಾಜ್ಯಗಳನ್ನು ನಡೆಸಿ ಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ರೀತಿಯನ್ನು ನಾವು ಖಂಡಿಸುತ್ತೇವೆ. (ಅ.ನ.ಕೃ. ಅದೇ,' xviii). ವಸಾಹತುವಾದದ ವಿರೋಧ; ಎರಡನೆಯ ಮಹಾಯುದ್ಧದ ಪರಿಣಾಮ; ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಆಂದೋಲನ – ಈ ಮೂರು ಅಂಶಗಳು ಪ್ರಾಯಶಃ ಪ್ರಗತಿಶೀಲರಿಗೆ ಮಾನವೀಯತೆಯ ಹೊಸ ವ್ಯಾಖ್ಯೆ ಯನ್ನು ಮಂಡಿಸಲು ಕಾರಣವಾಗಿರಬೇಕು. ಅದೇ ರೀತಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯೂ ಕೂಡಾ. ಪ್ರಗತಿಶೀಲರು ಹೇಳುವ ವಾಸ್ತವವಾದಕ್ಕೂ ಇದೇ ಅರ್ಥವಿದೆ. ಅದು ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದಲ್ಲ.

17. ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಒಂದೆರಡು ಅಂಶಗಳು ಗಮನಾರ್ಹ.

(ಅ)೧೯೪೨ ರಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಜನತಾರಂಗಭೂಮಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿತು.

ಯುದ್ಧದ ಸಮಯದಲ್ಲಿ (ಮಾರ್ಚಿ ೧೯೪೨) ಚಾಣಕ್ಯಸರ್ ಸ್ಟಾಫರ್ಡ್ ಕ್ರಿಪ್ಸ್‌ನನ್ನು ಭಾರತದೊಂದಿಗೆ ಸಂಧಾನ ಮಾಡಲು ಕಳಿಸಿದ್ದು. ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದ್ದು, ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ 'ಭಾರತ ಬಿಟ್ಟು ತೊಲಗಿ' ಚಳುವಳಿ ಮಾಡಿದ್ದು; ಗಾಂಧಿ ಮತ್ತು ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ನಾಯಕರ ಬಗ್ಗೆ ಸರ್ಕಾರ ತಳೆದಿದ್ದ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಅ.ನ.ಕೃ. ಅವರು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ (ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಸಾಹಿತ್ಯ? ಅ.ನ.ಕೃ. ಮುನ್ನುಡಿ, xii).



ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ

ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ

ನವ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆ. ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ಒಂದು ರೀತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಿಧಾನಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯದಾಗುತ್ತದೆ. 'ನವ್ಯತೆ', 'ಆಧುನಿತೆ' ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ನಾವು ಸಮಾನಾಂತರವಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತೇವೆ. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನವ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಪದವಾಗಿದೆ. ನವ್ಯತೆಯು ಮೂಲತಃ ಈಗಿನದು; ಪ್ರಚಲಿತವಿರುವ; ವರ್ತಮಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಎಂಬರ್ಥವನ್ನು ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ. ಫ್ರೆಂಚ್ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಮಾಡರ್ನಸ್ (Modernus) ಎಂದರೆ ಪ್ರಕೃತ ವಾದುದು. ಈಗಿನದು ಎಂಬ ಅರ್ಥವೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಂಗ್ಲೀಷಿನಲ್ಲಿ ಸಮಕಾಲೀನ. ಒಂದೇ ಕಾಲ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ; ಭೂತಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿ ಸದ ಎಂಬ ಅರ್ಥವು ಬಂತು. ಹದಿನಾರನೆಯ ಶತಮಾನದ ಅನಂತರ 'ಆಧುನಿಕತೆ', 'ಆಧುನಿಕ ವಾದವೆನ್ನುವುದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥವಲಯಗಳನ್ನು

ಪ್ರವೇಶಿಸಿತು. ಭಾಷೆಯ ಆಧುನಿಕತೆ; ವೇಷಭೂಷಣಗಳ ಆಧುನಿಕತೆ; ನಾಗರಿಕತೆಯಲ್ಲಿನ ಆಧುನಿಕತೆ – ಹೀಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಧ್ವನಿಗಳನ್ನು ನವ್ಯತೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ರೂಪಿಸಿತು. ಹತ್ತೊಂಬತ್ತು ಮತ್ತು ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನಕ್ಕೆ ತಲುಪಿದಾಗ ಆಧುನಿಕತೆ (ನವ್ಯತೆ) ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಯಿತು. ೧೮೯೦ ರಿಂದ ೧೯೪೦ರ ವರೆಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯ; ಚಿತ್ರಕಲೆಯ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ನವ್ಯತೆಯೆಂದರೆ ಅದು ಪ್ರಯೋಗಶೀಲವಾದುದು ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ರೂಢಿಗತವಾಯಿತು. ಇದಕ್ಕೆ ಮುದ್ರಣ ಬಂಡವಾಳವಾದ ಪ್ರಭಾವವೂ ಇದೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಇದು ಪರಂಪರಾಗತವಾದ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಚಿಂತನಾಕ್ರಮದಿಂದ – ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ಚಿಂತನಾ ಕ್ರಮ. ಅದರ ವಿಶಿಷ್ಟತೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಇದು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮದ ಪ್ರಭಾವವು ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕ ಭಾರತೀಯ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿತು.

ಉದಾರವಾದಿ ಗುಣದ ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆ; ಬದ್ಧ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವುಳ್ಳ ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಕೆಲವು ಮಿತಿಗಳಿವೆ. ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಉತ್ಸಾಹದಿಂದ ಚರ್ಚಿಸಿದ ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳ ನಡುವೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯ ರಚನಾ ವಿನ್ಯಾಸದ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಗಳು ಗೈರುಹಾಜರಾದವು. ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಗಮನ ಹರಿಸಿದ ಕೃತಿಯ ಆಶಯ ಮತ್ತು ಕೃತಿಯ ವಸ್ತು ಮೂಲತಃ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿತವಾದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಕೆಲವು ತೊಡಕುಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಲೇ ಬೇಕಾಯಿತು. ಸಮಾಜವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವುದೆಂದರೆ ಸರಳವಾದ ದ್ವಂದ್ವವನ್ನು ಇರಿಸುವುದು ಎಂದರ್ಥವಲ್ಲ. ಇದು ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಉಗಮಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು.

ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದ ಕನ್ನಡದ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಮೊದಲಿಗೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾದುದು ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯ ನೆಲಗಟ್ಟಿನಿಂದ ತನ್ನ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿತು. ಇಂಗ್ಲೀಷಿನ 'ನ್ಯೂ ಕ್ರಿಟಿಸಿಸಂ'ನ ನೇರ ಅನುಕರಣೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಅನಂತರದಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ತಾಳಿತು. ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಪ್ರಕಾರ ಕೃತಿಯೇ ಅಂತಿಮ ತೀರ್ಪಿಗೆ ಆಸರೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಕೃತಿನಿಷ್ಠ ವಿಮರ್ಶೆಯೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಬೌದ್ಧಿಕ ಏಕಾಂತದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯೂ ಹೌದು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದಿಂದ ದೊರಕಿದ ಉನ್ನತ ಶಿಕ್ಷಣ: ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಭಾಷೆಯ ಕಾಲುವೆಯ ಮೂಲಕ ದೊರಕಿದ ಜ್ಞಾನ ಇವೆಲ್ಲವೂ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿವೆ. ಎಂ.ಜಿ.ಕೆ. (ಆಧುನಿಕ ಭಾರತೀಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಇತರ ಲೇಖನಗಳು); ವಿ.ಕೃ. ಗೋಕಾಕ್

ಮೊದಲಾದವರು ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡ ಮೊದಲ ಸಾಲಿನ ವಿಮರ್ಶಕರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಐ.ಎ. ರಿಚರ್ಡ್ಸ್: ಮ್ಯಾಥ್ಯೂ ಆರ್ನಾಲ್ಡ್: ಟಿ.ಎಸ್. ಎಲಿಯಟ್ ಮೊದಲಾದ ವಿಮರ್ಶಕರ ಪ್ರಭಾವ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರ ಬರವಣಿಗೆಯ ಮೇಲೆ ಬಿದ್ದಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಕನ್ನಡ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಕೆಳಗಿನ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು.

೧. ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆ – ಮಾಧವ ಕುಲಕರ್ಣಿ, ದೇಶ ಕುಲಕರ್ಣಿಯವರ ಮೊದಲಿನ ಲೇಖನಗಳು.

೨. ರೂಪನಿಷ್ಠ ವಿಮರ್ಶೆ – ಎಂ.ಜಿ.ಕೆ; ಜಿ.ಎಚ್. ನಾಯಕ, ಅಮೂರ : ಕುರ್ತಕೋಟಿಯವರ ಲೇಖನಗಳು.

೩. ಸಂಸ್ಕೃತಿನಿಷ್ಠೆ ವಿಮರ್ಶೆ – ಅನಂತ ಮೂರ್ತಿಯವರ 'ಬೆತ್ತಲೆ ಸೇವೆ ಯಾಕೆ ಕೂಡದು?' 'ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಪರಿಸರ'

೪. ಪ್ರಾಗ್ರೂಪ ವಿಮರ್ಶೆ – ಸಿ.ಯನ್. ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ಅವರ 'ಸ್ವರೂಪ' ಕೃತಿ

ಈ ಎಲ್ಲಾ ವಿಮರ್ಶೆಯ ವಿಧಾನಗಳೂ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಕೃತಿ ನಿಷ್ಠೆಯನ್ನೇ ಎತ್ತಿಹಿಡಿದಿವೆ. ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಮೊದಲನೆಯ ಕವಲಾದ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯೆಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಕನ್ನಡ ನೆಲದ ಸ್ವಂತಿಕೆಯಿಂದ ಒಡಮೂಡಿದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲ. ವಸಾಹತು ಸಂದರ್ಭದ ಆಮದು ನೆಲೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರುವ ಈ ರೀತಿಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪರಿಕರಗಳು ಪಶ್ಚಿಮದ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಆಮದು ಮಾಡಿಕೊಂಡವು. ಪಶ್ಚಿಮದ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗೆ ಇರುವ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಮೂಲತಃ ಕೆಲವು ನೈತಿಕ ಪ್ರಕೃತಿಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿವೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಪಶ್ಚಿಮದ ನವ್ಯವಿಮರ್ಶೆಯು ಕೈಗಾರೀಕರಣದ ನಂತರದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳ ನಿಲುವು ಏಕಾಂತವಾದಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿದವು. ಕೃತಿಯನ್ನು ಓದುವುದೆಂದರೆ ಬೌದ್ಧಿಕ ಏಕಾಂತತೆಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವುದು ಎಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡ ಪಶ್ಚಿಮದ ವಿಮರ್ಶಾ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಬಳಸಿಕೊಂಡ ಪರಿಕರಗಳು ಕೂಡಾ ಈ ರೀತಿಯ ಇರಾದೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದವು. ಕೃತಿಯನ್ನು ಓದುವುದು ಒಂದು ಏಕಾಂತದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಾಗ ಓದುಗ ಓದುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಅರ್ಥಗಳು ಮಾತ್ರ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. 'ಪದ್ಯ ಬಗೆವ ಬಗೆ' ಎನ್ನುವ ಕೃತಿಯು ತನ್ನ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡುವುದು ಕೃತಿಯಬಂಧ, ಕೃತಿಯಸಾವಯವ ಸಂಬಂಧ ಕೃತಿಯೊಂದರ ಸಂಕೇತ ಇತ್ಯಾದಿ ಪದಗಳು ಕನ್ನಡದ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಫಲಿತವಾದವು.

ಸಂಕೇತ (ಸಿಂಬಲ್) ಮೂಲತಃ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ನೆಯ್ಗೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ನೆಯ್ಗೆಯ ಕೈಗಾರೀಕರಣದ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಪ್ರತಿಫಲಿಸುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡದ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಪಠ್ಯವೊಂದನ್ನು ಈ ರೀತಿಯ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಚರ್ಚಿಸಿರುವಲ್ಲಿ ಪಶ್ಚಿಮದ ಪರಿಣಾಮ ವಿದೆ. ಅನೇಕ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಕೃತಿಯೊಂದರ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಮುಳುಗಿದವು. ದೇಕು, ಮಾಕು, ಗಿರಡ್ಡಿ, ಎಂ.ಜಿ.ಕೆ., ಎನ್.ಎಸ್. ಲಕ್ಷ್ಮಿನಾರಾಯಣ ಭಟ್ಟ ಮೊದಲಾದವರು ಬರೆದ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಈ ತೆರನಾದವು.

ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ವಿಮರ್ಶೆ ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡವು. ವಸ್ತುನಿಷ್ಠತೆಯೆನ್ನುವುದು ಕೃತಿಯೊಳಗಿನ ಗ್ರಹಿಕೆಯಾಗಿದ್ದು, ಅದನ್ನು ವಿಮರ್ಶಕ ತನ್ನ ಚರ್ಚೆಯ ನಿಕಷದಿಂದ ಹೊರಗೆ ತೆಗೆಯುತ್ತಾನೆನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಈ ರೀತಿಯ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ನಿಲುವು ಗಳಲ್ಲಿವೆ. ಜಿ.ಎಚ್. ನಾಯಕ, ಆಮೂರರಂಥವರ ಮೊದಮೊದಲಿನ ಬರವಣಿಗೆಗಳ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ನಿಲುವುಗಳಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು.

ರೂಪನಿಷ್ಠ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಕೂಡಾ ಈ ರೀತಿಯ ಅನುಕರಣಾತ್ಮಕ ನೆಲೆಗಳಿಂದ. ಆಳುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಅಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಹಜವೇ ಆಗಿದೆ. ರೂಪನಿಷ್ಠ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಹೆಸರು ಸೂಚಿಸುವಂತೆಯೇ ರೂಪದ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿ ಯುತ್ತದೆ. ರೂಪನಿಷ್ಠರು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ರೂಪಕ್ಕಿರುವ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿದು ಕೊಂಡು ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ರೂಪನಿಷ್ಠರಿಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ರೂಪವೇ ತೀರ್ಮಾನದ ಕೊನೆಯ ಆಸರೆಯಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿಯೂ ಈ ರೀತಿಯ ಅನೇಕ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಬಂದಿವೆಯೆನ್ನುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ.

ಕನ್ನಡದ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಪರ ವಿಮರ್ಶೆಗಳೂ ಬಂದಿವೆ. ಆದರೆ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಕೃತಿನಿಷ್ಠತೆಯ ಮಿಶ್ರ ರೂಪಗಳು ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಕನ್ನಡದ ವಿಮರ್ಶೆಯ ನಿಲುವುಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರವಾಗಿ ಮೂಡಿಬಂದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡಲಾಯಿತು. ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಏಕಕೇಂದ್ರಿತವಾದ ನಿಲುವು ಇದೆ ಎಂದು ಆರೋಪಿಸ ಲಾಯಿತು. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚಿಂತನೆಗಳೆಂದರೆ ಅದಕ್ಕೊಂದು ಚೌಕಟ್ಟಿದೆ ಎಂದು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಭಾವಿಸಲಾಯಿತು. ಇದರಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೊಂದರ ಪಠ್ಯವು ಅದು ದಾಖಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿವರಗಳೊಂದಿಗೆ ಪರ್ಯಾವಸಾನ ಹೊಂದುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ನಿಲುವು ತತ್ವಮುಖಿಯಾದ ಚರ್ಚೆಯಾಗಿರದೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕ್ರಮವನ್ನು

ಅವಲಂಬಿಸಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ನವ್ಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿರುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚರ್ಚೆಗೆ ಬಹು ಆಯಾಮಗಳಿರಲಿಲ್ಲ ಏಕ ಕೇಂದ್ರಿತವಾದ ಚೌಕಟ್ಟಿದೆ.

ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚರ್ಚೆಯು ಅರೆಗಾಂಧಿ; ಅರೆಲೋಹಿಯಾ ಪ್ರಣೀತವಾದ ನಿಲವುಗಳಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿರುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಅರೆ ರಾಜಕಾರಣ, ಅರೆ ಪಠ್ಯಕೇಂದ್ರಿತವಾದ ಚರ್ಚೆಗಳಾಗಿವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಗಮನಾರ್ಹ.

ಕನ್ನಡದ ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುವ ಮತ್ತೊಂದು ಗುಣವೆಂದರೆ ಅದರ ಉದಾರತೆ. ಅದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಲು ವಿಮರ್ಶಕರು ಗುಣಗ್ರಾಹಿಗಳಾಗಬೇಕು ಎಂದು ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಹೇಳಿದರು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೊಂದರ ಗುಣ ವಿಶೇಷವನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುವ ಅಂಶವೆಂದರೆ ವಿಮರ್ಶಕನದು. ಗುಣದ ಪರವಾಗಿರುವ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಕೃತಿಯ ದೌರ್ಬಲ್ಯದ ಬಗೆಗೆ ಮಾತಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಕೊಳಕಿನ ಬಗ್ಗೆ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಮಾತಾಡಬಾರದೋ ಅದೇ ರೀತಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಮಾತನಾಡುವಂತಿಲ್ಲ. ಇದು ಅಭಿರುಚಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಕೃತಿಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನೈತಿಕತೆಯು ಪ್ರೇರಿತವಾದುದು. ಇದು ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ನಂಬಿಕೆ. ಉನ್ನತ ಶಿಕ್ಷಣದ ದೆಸೆಯಿಂದ ವಿವರಿಸಬೇಕೆಂದರೆ, ಅಭಿರುಚಿ ಮತ್ತು ನೈತಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಹುಟ್ಟಿದರೂ ಇದು ಯುರೋಪಿಯನ್ ಮೂಲದ್ದು. ಈ ರೀತಿಯ ಮಾತುಗಳು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯ ಜೊತೆಗೆ ಸಂಬಂಧ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ.

ಕನ್ನಡದ ಪ್ರಾರಂಭಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಕವಿ ಮತ್ತು ಕೃತಿಯ ಕೇಂದ್ರಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವುದು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ. ಪೂರ್ಣ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಕೃತಿಯನ್ನಾಗಲೀ, ಕವಿಯನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಕೃತಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಉದ್ದೇಶ ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥ ಬಂದಿರುವುದು ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ಉದ್ಘೋಷಣೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ಸಜ್ಜುಗೊಳಿಸಿದ ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ವಿಮರ್ಶಕರು ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ನಡುವಣ ಅಂತರ್ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸತೊಡಗಿದರು. ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಒಂದು ಓದಿನಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದಾಗ ಸಿಕ್ಕುವ ವಿವರಗಳೆಂದರೆ ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ತತ್ವದ ಕಡೆಗೆ ಮುಖ ಮಾಡಿ ನಿಂತಿರುವುದು; ಕೃತಿಯ ಬಗೆಗಿನ ಅನುಸಂಧಾನಕ್ಕಿಂತಲೂ ಕಲೆಯು ಯಾರಿಗೆ? ಕಲೆಯ ಮೂಲ ಉದ್ದೇಶವೇನು? ಈ ತರಹದ ಚರ್ಚೆಗಳು ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದವು. ಇದೊಂದು

ಕುತೂಹಲದಾಯಕವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಹೌದು. ಕನ್ನಡದ ನವೋದಯ ಮತ್ತು ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ವಿಮರ್ಶೆಗಳೆರಡರಲ್ಲೂ ಈ ರೀತಿಯ ವಾಗ್ವಾದಗಳು ಮುಖ್ಯವಾದರೆ, ಕೃತಿಯೇ ಕೇಂದ್ರವೆಂದು ನವ್ಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾಯಿತು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ನಮ್ಮ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸೀತೆ? ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಚರ್ಚೆಗೆ ಒಳಗಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಕೃತಿಯು ಸಮಾಜವೂ ಐಕ್ಯತೆಗೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಆದರ್ಶ ಸ್ಥಿತಿ ಹೀಗೆ ಚರ್ಚೆಯಾದಾಗ ಸರಳ ಬಿಂಬಗಳು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಕೃತಿಯು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಕೇಂದ್ರವಾದುದು ಕನ್ನಡದ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ. ನವ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಹೀಗೆ ಏಕಾಂತವಾದಿಗಳ ತುತ್ತೂರಿಯೋ, ಅದೇ ರೀತಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯೂ ಕೂಡಾ ಏಕಾಂತವಾದಿಗಳದು. ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ತಮ್ಮ ಬೌದ್ಧಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆ ಬುದ್ಧಿಯ ಕೆಲಸವು ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ.

ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂದಾಗಿನ ಕೆಲವು ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯೆಂದರೆ ಅದು ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆ ಗ್ರಹಿಕೆಯಾಗಲೀ, ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯೆಂದರೆ ಅದು ಕೃತಿಯೊಂದರ ರೂಪಕ್ಕೆ ಬದ್ಧವಾಗಬೇಕೆಂಬ ಚರ್ಚೆಯಾಗಲೀ ಮೂಲತಃ ಕೆಲವು ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸೂಚಿಸುವ ಸಂಗತಿಗಳಾಗಿವೆ. ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೆಸರು ಹೇಳುವಂತೆ ಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೆ (Practical) ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು, ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೆ ಕಳುಹಿಸುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಿದು. ಆದರೆ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಶಬ್ದಕ್ಕಿರುವ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ನಿರ್ದಿಷ್ಟಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಯೋಗ ಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ವಿಮರ್ಶೆಯೂ ಕೂಡಾ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿಖರಗೊಳಿಸಿದ್ದು ವಿಮರ್ಶಕನ ನಿಲುವನ್ನು ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿದೆ ಅಷ್ಟೆ. ಅರ್ಥವನ್ನು ಪಠ್ಯದ ರಚನೆಯೊಳಗಡೆಗೆ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪಠ್ಯದಿಂದ ಹೊರಗೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ನವ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಹೇಗೆ ಮನಸ್ಸಿನ ಚಿಪ್ಪಿನಲ್ಲಿ ಹುದುಗಿರುವುದನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಬರವಣಿಗೆಯ ಮಾಧ್ಯಮವನ್ನು ಆಯ್ದುಕೊಂಡಿತೋ ಅದೇ ರೀತಿ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿಯೂ ವಿಮರ್ಶಕನು ತನ್ನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಇರುವುದನ್ನು ಹೇಳಲು ಪಠ್ಯವನ್ನು ಮತ್ತು ಬರಹವನ್ನು ಮಾಧ್ಯಮವಾಗಿ ಇರಿಸಿಕೊಂಡಂತೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ.

ಕೃತಿಯ ತಂತ್ರ, ಕೃತಿಯ ವಸ್ತುವಿನ್ಯಾಸ, ಕೃತಿಯ ಪ್ರಯೋಗಗಳು ಈ ರೀತಿಯ ಚರ್ಚೆಗಳು ಬಂದುದು ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ತಂತ್ರ (ಗಿರಡ್ಡಿ), ವಸ್ತು ವಿನ್ಯಾಸ (ಡಿ.ಎ. ಶಂಕರ್)ದಂಥಾ ಗ್ರಂಥಗಳು ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುವ ವಾಗ್ವಾದಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವ ಮುಖ್ಯ ಆಶಯಗಳು ಈ ರೀತಿಯವು. ಇದರೊಂದಿಗೆ

ತಳುಕು ಪಡೆದುಕೊಂಡ ಸಮಸ್ಯೆಯೆಂದರೆ ಅದು ಕೃತಿಯು ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ತಾಂತ್ರಿ ಕುಶಲತೆಯು ಮಾತ್ರ. ತಾಂತ್ರಿಕತೆಯೆನ್ನುವುದು ಜೋಡಣೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ಜೋಡಣೆಯಿಂದ ಅದರ ಒಟ್ಟು ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಅಳೆಯ ಹೊರಟ ವಿಮರ್ಶಕರು ಕೊನೆಗೂ ತಳೆದ ನಿಲುವು ಯಾವ ಬಗೆಯದು? ವಿಶ್ವಸುಂದರಿ ಸ್ಪರ್ಧೆಗೂ ಈ ರೀತಿಯ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ತಳೆಯುವ ವಿಮರ್ಶಕರಿಗೂ ಹೆಚ್ಚು ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವೇ? ಕಲಾತ್ಮಕ ಸೌಂದರ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಕೃತಿಯೊಂದರ ಬಾಹ್ಯ ಸೌಂದರ್ಯದ ಚರ್ಚೆಯು ಅಲ್ಲವಷ್ಟೇ?

ನವ್ಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಬಹುತೇಕ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ವಸ್ತು ನಿಷ್ಠತೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಪ್ರಚಾರಕ್ಕೆ ತಂದವು. ಕೃತಿಯ ವಸ್ತುವಿಗೆ ನಿಷ್ಠರಾದ ವಿಮರ್ಶಕರು ಕೃತಿಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನಾಗಲೀ, ಕೃತಿಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಾಗಲೀ ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಂಡವರಲ್ಲ. ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ವಿಮರ್ಶಕರು ಎಂಬ ಹೆಗ್ಗಳಿಕೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡ ವಿಮರ್ಶಕರು ಉಳಿದ ಯಾವ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದು ಕೊಳ್ಳದೇ ಇರುವುದು ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಅದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಕೃತಿಯ ಬಗೆಗೆ ವಿನಯವಂತನಾಗಿರಬೇಕು ಎನ್ನುವ ವಾದವೂ ಬಂದಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಕೃತಿಯ ಬಗೆಗೆ ವಿನಯವು ಇದ್ದಾಗ ನಿಜವಾದ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಸಾಧ್ಯವೇ? ವಿಮರ್ಶೆಯ ವಿನಯವು ಏನನ್ನೂ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ? 'ವಿನಯ' ಎನ್ನುವ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ನೋಡಿ: ಇದು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿಯಾದರೂ ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಓದುಗರ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಚಿಸುತ್ತದೆ. ಕೃತಿಯು ಎತ್ತರದಲ್ಲಿರುವ ತಾರೆಯಂತೆಯೂ, ಓದುಗನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವವನಂತೆಯೂ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ವಿನಯವು ಜಮೀನ್ದಾರಿ ಪದ್ಧತಿಯು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡ ಪದ. ಸಿರಿವಂತನ ಎದುರು ನಿಂತಿರುವ ಬಡವನಿಗೆ ವಿನಯವು ಇರುತ್ತದೆ. ದೇವರ ಎದುರಿಗೆ ಭಕ್ತನಿಗೆ ವಿನಯವಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ವಿನಯಕ್ಕೆ ಭಕ್ತಿ ಚಳುವಳಿಯ ಕೊಡುಗೆಯಿದೆ. ವಿನಯವು ಇರುವಲ್ಲಿ ಸಮಾನತೆಯ ಆಶಯವು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಸಮಾನತೆಯ ಆಶಯವು ಇಲ್ಲದಿರುವಲ್ಲಿ ನಿಜವಾದ ಸಂವಾದವಾದರೂ ಸಾಧ್ಯವೇ? ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ವಿಮರ್ಶೆಯ ವಿನಯವು ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಓದುಗರ ಅಸಮಾನತೆಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸುತ್ತದೆ.

ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತಳೆದ ನಿಲುವೆಂದರೆ 'ಅಂತರ'. ಕೃತಿಯು ತನ್ನ ಪಾಡಿಗೆ ಇದ್ದು, ವಿಮರ್ಶಕನು ಯಾವ ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹ ಇಲ್ಲದೇ ಅಂತರವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿದ ಹಾಗೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಕೆಟ್ಟ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನೂ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು

ರೀತಿಯ ನಿಲುವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾನೆ. ಓದುಗನಿಗೆ ಇರುವ ನಿಲುವು ಅವನ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೌದು. ಮನಸ್ಸನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿರ್ಮಲಗೊಳಿಸಲು ಅದೇನು ಕನ್ನಡಿಯು ಅಲ್ಲವಷ್ಟೆ? ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಇರುವ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಅವನ ಚಾರಿತ್ರಿಕ – ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾದುದು. ಕೃತಿಯೊಂದನ್ನು ಓದುವುದೆಂದರೆ, ವಿಮರ್ಶಿಸುವುದೆಂದರೆ ಅವನ ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯೆಂದು ನಾವು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ತಾವು ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹ ಪ್ರೇರಿತವಾದ: ವ್ಯಕ್ತಿನಿಷ್ಠವಾದ ನಿಲುವು ಇದ್ದೇ ಇತ್ತು. ಅಡಿಗರ 'ಭೂಮಿಗೀತ' ಪದ್ಯಕ್ಕೆ ಬಂದ ವಿಭಿನ್ನ ನಿಲುವುಗಳು: ಕುವೆಂಪು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗೆಗೆ ಬಂದ ವಾಗ್ವಾದಗಳು ಈ ರೀತಿಯ ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹ ಪ್ರೇರಿತ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕೇಂದ್ರವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹುಡುಕುವುದು ಈ ರೀತಿಯ ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹ ಪೀಡಿತ ನಿಲುವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದಿಲ್ಲವೆ?

ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೌಲ್ಯವು ಪಠ್ಯದ ಒಳಗಡೆಗೆ ನಿರ್ಜೀತಗೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಅನನ್ಯತೆಯಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಮುಂತಾದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಎದುರು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ತನ್ನ ಪ್ರತಿವಾದವನ್ನು ಹೂಡಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಇಷ್ಟೆಲ್ಲಾ ಆದ ಮೇಲೆ ತಾನೆ – ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರು ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಬಗ್ಗೆ ವಾಕರಿಕೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದು.

ಇದರ ನಂತರ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬಂತು. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ವಿಮರ್ಶಕರು ಕೃತಿಯ ಒಳಗೆ ವ್ಯಕ್ತವಾದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಿದರು. ಕೃತಿಯ ಒಳಗಡೆ ವ್ಯಕ್ತವಾದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೂ ಹೊರಗಡೆ ಇರುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಉಕ್ತಗೊಂಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಾದರೆ, ಮತ್ತೊಂದು ಅನುಕ್ತ ಸಂಸ್ಕೃತಿ. ಪಠ್ಯದ ಮೂಲಕ ಉಕ್ತಗೊಂಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಆಯಾ ಬರಹಗಾರರ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂದರ್ಭದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ನಿರ್ದೇಶಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕೃತಿಯ ಒಳಗೆ ನಿರ್ದೇಶಿತವಾದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಒಬ್ಬ ಬರಹಗಾರ ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ನಾವು ಅರ್ಥವಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕೃತಿಯ ಒಳಗೆ ರೂಪುಗೊಂಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ನಮ್ಮೆಲ್ಲಾ ತೀರ್ಪಿಗೆ ಕೊನೆಯ ಸಾಕಿಯಾಗಬೇಕಿಲ್ಲ.

ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ 'ಅನ್ಯಶಿಸ್ತು' ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬಂಧಿರುವುದು ಬೇರೊಂದು ರೀತಿಯ ವಾಗ್ವಾದವನ್ನು ತಂದುಕೊಟ್ಟಿದೆ. ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಶಿಸ್ತುಗಳ ಮೂಲಕ ಅನ್ವಯಗೊಳಿಸುವುದರಿಂದ ಹೊಸ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಈ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ದಿಕ್ಕಿನೆಡೆಗೆ

ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಟಿಅನ್ಯ ಶಿಸ್ತುಗಳ ಅನ್ವಯಟಿ ಎನ್ನುವುದು ಕೇವಲ ಟಿಅನ್ವಯಟಿದ ಉಪಕರಣವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವಂಶಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು – ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ನಿಷ್ಠ ಹಂಬಲ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವುದು ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿಯೇ. ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿಕಾಸ ರೂಪ ನವ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದು ನಾವು ಕರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಂತೂ ಸಮೂಹದ ಬಗೆಗೆ ಯಾವುದೇ ತಕರಾರು ಎತ್ತಿಕೊಂಡಂತಿಲ್ಲ. ಕನ್ನಡ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಜಗತ್ತು ಎನ್ನುವುದು ಅದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ೧೯೫೦ರ ನಂತರದ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯೆಂದರೆ ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವುದು. ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳ: ದುಃಖಿತರ ಖಾಸಗಿ ಹಳಹಳಿಕೆಯ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಶುದ್ಧ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವಲಯದ ಎಲ್ಲಾ ಆಸಕ್ತಿಯು ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಹಾಜರಾಗಿದೆ. ಪದ್ಯವೊಂದನ್ನು ಓದುವುದೆಂದರೆ ಮತ್ತೇನು ಅಲ್ಲ ಅರ್ಥವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಮತ್ತು ಅನ್ವಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಂದಷ್ಟೆ ಅವರು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡರು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯು ಕವಿಯ ಆಸ್ತಿಯಲ್ಲ ವಿಮರ್ಶಕರ ಆಸ್ತಿ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದಂತಿದೆ. ಆಧುನಿಕ ಚಿಂತನಾಕ್ರಮದ ಒಂದು ಪರಿಣಾಮ ಇದು. ವಿಮರ್ಶಕ ಸಾಹಿತ್ಯವೊಂದನ್ನು ಓದುವಾಗ ತನ್ನ ಪೂರ್ಣ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಅದರ ಕಡೆಗೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹ. ಇಡಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯವೇ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರಿಗೆ ಒಂದು ಜಗತ್ತಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ.

ಕನ್ನಡ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾದ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಯೋಗವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಬೌದ್ಧಿಕ ಕಸರತ್ತು ಹೇಗೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆ ಎನ್ನುವುದು ಆಮದು ವಿಮರ್ಶಾ ವಿಧಾನಗಳಲ್ಲೊಂದು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ (ಮುದ್ರಿತ ರೂಪದಲ್ಲಿ) ಅಕ್ಷರ ಪುಂಜಗಳಷ್ಟೆ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆ ಖಾಸಗಿ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಒತ್ತನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶಕರು ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ತಮಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಕೆಲವು ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ಪದ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾರೆ, ಹೀಗಾಗಿ ಸ್ವಂತ ಓದು ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು, ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶಕರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥವನ್ನು ಆಯ್ಕೆಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶಕರು ಪಠ್ಯದ ಮೇಲೆ ತಮ್ಮ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಕೇವಲ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲ ಇಂಗ್ಲೀಷ್‌ನಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆ ನಡೆಸಿದವರ ದುರಂತ. ಈ

ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅಡಿಗರ "ಕೂಪಮಂಡೂಕ" ಪದ್ಯವು ಅಡಿಗರಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶಕರಿಗೂ ಅನ್ವರ್ಥವಾಗಿದೆ.

ಹಿಂದೆ ಹೇಳಲಾಗಿರುವ 'ಆಮದು' ಎನ್ನುವ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಮೇಲಿನ ಮಾತುಗಳ ಮುಖಾಂತರವೇ ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಿಸಬೇಕು. ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪವೊಂದು ಆಮದಾಗುವಾಗ ಅಲ್ಲಿ 'ತಾತ್ವಿಕ', 'ರಾಜಕೀಯ', 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ' ಸಂಗತಿಗಳ ಬುನಾದಿಯಿರುತ್ತದೆ. ಪಶ್ಚಿಮದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವುದಕ್ಕೆ ಅದರದೇ ಆದ ತಾತ್ವಿಕ ಕಾರಣಗಳಿವೆ. ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಜಗತ್ತಿನ ಉನ್ನತಿ; ಆಧುನಿಕ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನದ ಬೆಳವಣಿಗೆ; ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಚಲನೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಗುರುತಿಸಲಾಗದ ದುಃಖಿತರು; ತಾನು ತನ್ನದು ಎಂದು ಯೋಚಿಸತೊಡಗಿದರು. ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಜಗತ್ತು ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಒಂದು ಚಹರೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಚಹರೆ ಎಂದರೆ ಮನುಷ್ಯನ ಏಕಮುಖ ಚಿಂತನೆ ಮಾತ್ರ, ಯಾವುದೇ ಆಯ್ಕೆ ಇದ್ದರೂ ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯ 'ನನಗಾಗಿ ಆಯ್ಕೆ' ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಸಹಜವಾಗಿ ಪಕ್ಷಪಾತಿ ಧೋರಣೆಯ ನಿಲುವು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇಂಗ್ಲೀಷಿನ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಈ ರೀತಿಯ ವೈಚಾರಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದೆ. ಆದರೆ ಕನ್ನಡದ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶಕರು ಅದನ್ನೇ ಆಯ್ಕೆಮಾಡಿಕೊಂಡರು. ಆದರೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿನ ವಾಸ್ತವ ಬೇರೆ ಹೇಳಿತು. ಹೀಗಾಗಿ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆ ಎಂದರೆ ಕೊನೆ ಕೊನೆಗೆ 'ಅನಂತ ಮೂರ್ತಿ' ಅಂತವರಿಗೆ ಬೇಸರ ಮೂಡಿಸಿತು.

ಇಡಿಯ ನವ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಜಗತ್ತು ತನ್ನೊಳಗೆ ಇದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿತು. ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಕೃತಿಯೊಳಗೆ ಅದನ್ನು ಶೋಧಿಸುವ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿತು. ಹೀಗಾಗಿ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಹೊರಗೆ ಚಾಚಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ಬಗೆಗೆ ಯಾವ ಗೌರವವು ಇಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಎಂದರೆ ಒಂದು ತಾಂತ್ರಿಕ ಕುಶಲತೆ ಎಂದು ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ನಾಗರಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ಏಕಾಂತವಾದಿಯೊಬ್ಬನ ಧ್ಯಾನದಂತೆ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಇದೆ. 'ಸಮತೀಂದ್ರ ನಾಡಿಗರ' ಅಡಿಗರ ಕಾವ್ಯದ ಬಗೆಗಿನ ಚರ್ಚೆಗಳಾಗಲಿ – ಎನ್.ಎಸ್. ಲಕ್ಷ್ಮೀನಾರಾಯಣಭಟ್ಟರ 'ಅಡಿಗ ಕಾವ್ಯಶೋಧನ' ಎನ್ನುವ ಕೃತಿಯಾಗಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಕೃತಿಯ ಬಗೆಗೆ ನಿಕಟ ಬಾಂಧವ್ಯವಿರುತ್ತದೆ. ಇಡಿಯ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಕೃತಿಯೊಂದು ಅನೇಕ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರಬಹುದು. ಹಾಗೆಯೇ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಪಠ್ಯವನ್ನು ಅರ್ಥಗಳ ಕಣಜವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯು ನಂಬುವ ಹಾಗೆ ವಿಮರ್ಶಕ ಈ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ

ವಿಮರ್ಶೆಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಬಂದ ಕನ್ನಡದ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಈ ಅಂಶ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ರೂಪ ಹಾಗೂ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಸ್ತುವನ್ನು ವಿಭಜಿಸಿ ನೋಡುತ್ತದೆ. 'ರುಜುವಾತು'ವಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಪದ್ಯ ಬಗೆವ ಬಗೆ ಎನ್ನುವ ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲಿ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬಂದಿರುವುದು ಈ ದೆಸೆಯಿಂದಲೇ.

'ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆ' ಎನ್ನುವ ಹೆಸರೇ ಸೂಚಿಸುವಂತೆ ಅದು ಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದೆ. ಈ ಪ್ರಾಯೋಗವು ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪಠ್ಯಕ್ಕೆ ಹಾಗೂ ಒಂದು ಭಾಷೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಸಂಬಂಧಿಸಿದವು. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪದವು ಸೂಚಿಸಬಹುದಾದ ಅರ್ಥ ಜಗತ್ತಷ್ಟೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಇದು ವ್ಯಕ್ತಿ ನಿಷ್ಠತೆಯ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿದೆ. ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆ ಹೇಳುವ ನಿಕಟ ಓದು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಬೇರೆಯಾದ ಅನ್ವಯ ಕ್ರಮವು ಇಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ 'ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ' ಎಂದರೆ ಸೀಮಿತವಾದ ಜಗತ್ತು ಮಾತ್ರ. ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ವಿಮರ್ಶೆ ಎಂದರೇ 'ವಿಮರ್ಶೆ' ಮಾತ್ರ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.

ಈ ತರದ ವ್ಯಕ್ತಿನಿಷ್ಠ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಉದಾ : ಗಿರಡ್ಡಿ ಗೋವಿಂದರಾಜರ ಅವರು ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಬಹಳ ಮಾತನಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಪರಂಪರೆ ಎಂಬುದು ಗಿರಡ್ಡಿಯವರಿಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪರಂಪರೆಯಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಸ್ಥಗಿತ ಅರ್ಥಕೋನವು ಗಿರಡ್ಡಿಯವರ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಹಾಗೂ ಪರಂಪರೆ ಎಂದು ಮಾತನಾಡುವಾಗ ಗಿರಡ್ಡಿಯವರ ನಿಲುವು ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದೆ. ಭಾರತದಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪರಂಪರೆಗೆ ಒಂದು ಅರ್ಥ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರ ಇದೆಯೆ? ಬಹು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿರುವ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಹೀಗೆ ಒಂದು ಪರಂಪರೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಅನುಸಂಧಾನ ನಡೆಸಲು ಸಾಧ್ಯವೇ? ಗಿರಡ್ಡಿಯವರ ಮೊದಮೊದಲಿನ ವಿಮರ್ಶೆಗಳಲ್ಲಿ ಇದೆ ಉತ್ತರವೇ ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಯಾವುದೇ ಮಾತನ್ನು ಆಡದಿರುವ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಕೇವಲ ಸ್ವ-ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಮೆರೆಸಿದ್ದಾರೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಭಿರುಚಿ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಅಭಿರುಚಿ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ಬೇರೊಂದು ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವಂತಿದ್ದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯರ ಸಾಮಾನ್ಯ ಅನುಭವ ಅವರಿಗೆ ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕಿಂತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿರುವ ಅನುಭವವಷ್ಟೆ ಅವರಿಗೆ

ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೊಳಗಡೆ ಬರುವ ಅನುಭವ ಹೇಗೆ ಕಲಾತ್ಮಕವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಶೋಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನು ಶೋಧಿಸುವಾಗ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಖಾಸಗಿ, ತಂತ್ರ, ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಬಗೆಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇದರ ಮುಖಾಂತರ ತಮ್ಮ ಖಾಸಗಿತನ; ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಸ್ವ ಪ್ರದರ್ಶನದ ಒಂದು ಮಾದರಿ ಇದು. ಜಿ.ಎಚ್. ನಾಯಕರ 'ಪಂಪನ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ', ಮಾಸ್ತಿಯವರ 'ಕಾಕನ ಕೋಟೆ ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ' ಮೊದಲಾದ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವ ಆಂತರಿಕ ಶಿಸ್ತು ಈ ರೀತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನೆ ಒಳಗೊಂಡಿದೆ.

ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂರಚನೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ವಸ್ತುವನ್ನು ಅದರ ಪಾಡಿಗೆ ಪರಿವೀಕ್ಷಿಸುವ ಜಿ. ಎಚ್. ನಾಯಕರು ಸಾಮಾಜಿಕ ತಲ್ಲಣವೊಂದನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಇಷ್ಟಪಡುವುದಿಲ್ಲ. ಜಿ. ಎಚ್. ನಾಯಕರು ಆಕಸ್ಮಿಕವಾಗಿ ಚರಿತ್ರೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತನಾಡಿ ದರು. ಅವರು ಗುರುತಿಸುವ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಧರಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯೆ ಇಲ್ಲ. ನಾಯಕರಿಗೆ ಚರಿತ್ರೆ ಎಂದರೆ ಒಂದು ಕಿಟಕಿಯಿಂದ ನೋಡುವ ವೀಕ್ಷಣೆ ಮಾತ್ರ.

ಜಿ. ಎಚ್. ನಾಯಕರು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೊಂದು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ನಿಷ್ಠರಾಗಿದ್ದಾರೆ ಹೊರತು, ಉಳಿದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಿವರಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ನಿಷ್ಠರಾಗಿಲ್ಲ. ಜಿ. ಎಚ್. ನಾಯಕರ 'ನಿರಪೇಕ್ಷ'ದಲ್ಲಿರುವ 'ಪ್ರಾಚೀನ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ: ಒಂದು ನೋಟ, 'ಕಾರ್ನಾಡರ ತುಘಲಕ್ ವಸ್ತು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ' ಎನ್ನುವ ಲೇಖನಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಉದಾಹರಣೆಗಳಾಗಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಜಿ. ಎಚ್. ನಾಯಕರು ಹುಡುಕುವ ಸತ್ಯವು ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಫಲವಾಗಿದೆ ಹೊರತು ಚರಿತ್ರೆಯ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಫಲವಾಗಿಲ್ಲ. ಕ್ರಿಕೆಟ್ ಕಾಮೆಂಟರಿ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅದು ಸಾಗುತ್ತದೆ.

ಟೆರಿ-ಈಗಲ್ಟನ್ ಹೇಳುವಂತೆ, 'ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ನೋಡುವ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ನ್ಯಾಯಾಧೀಶರಂತೆ ಅಥವಾ ವೈದ್ಯರಂತೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ರೋಗವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಈ ವೈದ್ಯರು ಪರೀಕ್ಷಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೃದಯ ಬಡಿತದ ಏರಿಳಿತವನ್ನು ದಾಖಲಿಸುವುದು ಇವರ ಕೆಲಸ'.

ಕನ್ನಡದ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಪದೇ ಪದೇ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೌಶಲ್ಯದ ಬಗೆಗೆ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗೆಗೆ ಮಾತನಾಡುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಬರೆಯುವವನು ಶ್ರೇಷ್ಠ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಂತಾಗಿದೆ. ಗಾರೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವವನಿ ಗಿಂತ ಒಬ್ಬ ಬರಹಗಾರ ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಶ್ರೇಷ್ಠನಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯ? ಅನಂತ ಮೂರ್ತಿಯವರ ಬಹುತೇಕ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿ ಧೋರಣೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿರುವುದು ಕಾಣಬರುತ್ತದೆ. ದೇವನೂರು ಮಹಾದೇವರ "ಒಡಲಾಳ"ದ ಬಗೆಗೆ ಬರೆಯುವಾಗ

ಅನಂತ ಮೂರ್ತಿಯವರು ಹೀಗೆಯೇ ಮಾತನಾಡುತ್ತಾರೆ. ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಕವಿತೆಯನ್ನು ಓದುವುದೆಂದರೆ ಯಾವುದೇ ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ಬದ್ಧನಾಗದೆ ಇರುವುದು. ಇದೊಂದು ರೀತಿಯ ಅರಾಜಕತವಾದಿ ನಿಲುವು.

ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಕಠಿಣವಾದ ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನೇ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿತಷ್ಟೆ ಇದು ಉದ್ದೇಶಿತವಾದ ತಂತ್ರಗಾರಿಕೆ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಓದುಗರನ್ನು ಹಾದಿ ತಪ್ಪಿಸಲು ಇದರಿಂದ ಅವರಿಗೆ ಸುಲಭ ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಆಗಾಗ್ಗೆ ಹೇಳಿದ 'ವಸ್ತು ನಿಷ್ಠತೆ' ಎನ್ನುವುದು ಕೂಡ ಈ ರೀತಿಯ ತಂತ್ರಗಾರಿಕೆಯ ಫಲವಾಗಿದೆ. ಅವರು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಬದ್ಧರಾದ ಹಾಗೆ ಸಮೂಹ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಬದ್ದರಾಗಿಲ್ಲ. ಶುದ್ಧ ಕೌಶಲ್ಯದ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಶಿಸ್ತಿನ ಒಂದು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಸ್ವರೂಪ ಮಾತ್ರ ಅದು. ಉದಾರವಾದಿ ಪ್ರಜಾ ತಾಂತ್ರಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಳಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನ ಹಕ್ಕು ಹೇಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆಯೋ, ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ತನ್ನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ.

ಸಾಹಿತ್ಯ ಎನ್ನುವ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಬಂದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವಿದೆ ಎಂದು ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಹುಡುಕುತ್ತದೆ. ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸುವುದೆಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಒಳಗಿದ್ದುದನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವುದು ಎಂದರ್ಥ. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಒಂದು ಘಟಕವನ್ನಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಪರಿಶೀಲಿಸುತ್ತದೆ. ವಿಮರ್ಶಕರ ಅರ್ಥಜ್ಞಾನದ ಅಹಂಕಾರ ಮಾತ್ರ ಅಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಈ ರೀತಿಯ 'ವ್ಯಕ್ತಿ ನಿಷ್ಠ' (ಖಾಸಗಿ ನಿಷ್ಠ) ನಿಲುವುಗಳು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲಿ ಪರಿಭಾಷೆಗಳ ಆಯ್ಕೆಯು ಕೂಡಾ ವಿಚಿತ್ರವಾದವುಗಳೇ, ಖಾಸಗಿಯಾದ ಆಯ್ಕೆಯೆಂದರೆ ಮತ್ತೆ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಜಗತ್ತು ಕಲಿಸಿಕೊಟ್ಟ ಪರಿಭಾಷೆಗಳೇ, 'ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ತಂತ್ರ' ಎಂದು ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಈ 'ತಂತ್ರ' ಅನ್ನುವುದು 'ಚಾಣಕ್ಯ ತಂತ್ರ'ಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿಯಾದುದಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕ 'ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ' ಕಲಿಸಿಕೊಟ್ಟ ಪದವಿದು. ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳು ಈ ರೀತಿಯ ತಂತ್ರ ಎನ್ನುವ ಪದವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಿವೆ. ಆಧುನಿಕ ಬಂಡವಾಳ ಶಾಹಿ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ 'ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ' ಎಂದು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಪದ. 'ಟೆಕ್ನಾಲಜಿ'ಯಿಂದಲೇ 'ಟೆಕ್ನಿಕ್' ಅನ್ನುವುದು ಬಂತು. ನಾವೀಗ ಮಾತಾಡುತ್ತಿರುವ 'ಸೆಮಿನಾರ್'ನ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ನೋಡಿ: ಈ ಸೆಮಿನಾರ್ ಅನ್ನುವುದು 'ಸೆಮಿನರಿ' ಯಿಂದ ಬಂತು. ಚರ್ಚ್ ಪರಿಭಾಷೆಯಿದು, ಧಾರ್ಮಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಯು ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಬದಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಭೇದಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ದೊಡ್ಡ ಮನುಷ್ಯರ ಬಗೆಗೆ ಮಾತಾಡುತ್ತದೆ. ಕವಿಯ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಕೌಶಲದ ಬಗೆಗೆ ವಿಚಾರಿಸುತ್ತದೆ. 'ವಿಶ್ವಮಾನವ', 'ಪೂರ್ಣದೃಷ್ಟಿ'

ಯನ್ನು ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಭಾವನಾವಾದಿ ನೆಲೆಯಿಂದ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ್ದಾರೆ. 'ಮನಸ್ಸು' ಎನ್ನುವುದು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಂಸ್ಕಾರ ಯೋಗ್ಯತೆಯಿಂದ ಬರುವಂಥದ್ದು, ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಭಾವವಾದಿ ನಿಲುವು ಮನುಷ್ಯನ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಬಗೆಗಿನ ಒಂದು ಧೋರಣೆ. ದೊಡ್ಡ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿ 'ಭಾವವಾದಿ' ನಿಲುವು ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರ ನಿಲುವು ಅಹಂ ನಿರ್ಮಿತವರ್ತುಲದಿಂದ ಬಂದಿರುವಂಥದ್ದು, 'ಒಂದು ಮುಖದ ಮನುಷ್ಯ'ರು ಬರುವುದು ನವ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ. ಸ್ವಯಂ ಕೇಂದ್ರಿತ ನಿಲುವು ಖಾಸಗಿ ಸಂಗತಿಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಬದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸ್ವಂತ ದುಃಖಿಗಳಿಗೂ ರಾಜಕೀಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ–ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಾರಣ ಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಮರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಸ್ವಲ್ಪ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವನ್ನು ಹುಡುಕುವ ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಕಾಣುವ ಬಗೆಯೂ ಹೀಗೆ ಬೀಸು ನೋಟದ ಆಕರ್ಷಕ ಹೇಳಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಇವೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವ ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ 'ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಪರಿಸರ' ದಲ್ಲಿ ಬಹುಮುಖಿ ಸಂವಾದವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಂತಿಲ್ಲ.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಸ್ವಂತ ಎನ್ನುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಢಾಳಾಗಿ ಕಾಣಿಸತೊಡಗಿದ್ದು ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ. ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಓದಿದ ಕ್ರಮದೊಳಗಡೆಗೆ ನಾವೆಲ್ಲ. ಓದಿದ ವಿಮರ್ಶಕರ ಆಲೋಚನೆ ಮಾತ್ರವೇ ಇದೆ. ಉತ್ಪಾದನಾ ಶಕ್ತಿಗಳ ಪಲ್ಲಟ, ಚರಿತ್ರೆಯ ಬದಲಾವಣೆ, ಇದು ಯಾವುದೂ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಬೀಳಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಏಕಾಂತವಾದದಲ್ಲಿ ನರಳುವ ದುಃಖಿಗಳ ಹಾಗೆ ನಮಗೀಗ ಕಾಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಹೇಳುವ ಸಾಹಿತ್ಯ ಜಗತ್ತಿಗಿಂತ ನಾವು ಬೇರೊಂದು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಇದ್ದೇವೆ. ಆದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಹೇಳುವ ವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಶಿಷ್ಟತೆ ಯೆನ್ನುವುದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಂದ ಹೊರತಲ್ಲ. ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕವೆಂದು ನಂಬಿದೆ. ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ನಿಲುವುಗಳು ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ತೊಡಕಿನದು. ಇದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಅರಾಜಕತಾ ವಾದಿಗಳು ಹೇಳುವ ತತ್ವಜ್ಞಾನಗಳೇ ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಹವಾದುದು.

ಇಷ್ಟಾಗಿಯೂ ಕನ್ನಡದ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಅನೇಕ ವಿಮರ್ಶಾ ಪರಿಕರ ಗಳನ್ನು ಯುರೋಪಿನಿಂದ ಅನುಕರಣೆ ಮಾಡಿತು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಕನ್ನಡ ಕೃತಿಗಳ ಮೇಲೆ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಮಾಡಿತು. ಹೀಗಾಗಿ ಕನ್ನಡ ಬಹುತೇಕ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ 'ಸಿದ್ಧಾಂತ' ಮತ್ತು 'ಅನ್ವಯ' ಎರಡೂ ಜೊತೆಜೊತೆಗೆ ಸಾಗಿವೆ. ಅವೆರಡೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ವಾಗಿ ನಿಲ್ಲುವುದಿಲ್ಲ. ಯುರೋಪಿನ ರೂಪನಿಷ್ಠ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮೇಲೆ ಇರುವ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಗ್ರಹಿಕೆಯು; ರಷ್ಯನ್ ರೂಪನಿಷ್ಠ ವಿಮರ್ಶೆಯ ತತ್ವ ಜ್ಞಾನದ ಗ್ರಹಿಕೆಯು

ಜೊತೆಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಸಾಗಿದ್ದು ಇದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಯುರೋಪಿನ ರೂಪನಿಷ್ಠ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಎರಡು ತಳಹದಿಯ ನಿಂತಿದೆ ಎಂದು ಬಕ್ತಿನ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ :

ಅ) ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಪುನರ್ ಕಟ್ಟುವುದು (Constructivism)

ಆ) ಅದರ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವುದು.

ಅಂದರೆ ಯುರೋಪಿನ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ತನ್ನ ಓದುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಎರಡನ್ನು ರೂಪಿಸಿತು : ಒಂದು, ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಪುನರ್ ಕಟ್ಟುವುದರ ಮೂಲಕ ಕೃತಿಯನ್ನು ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿ ರೂಪಿಸುವುದು. ಎರಡನೆಯದು – ಅದರ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದರ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು. ಕನ್ನಡ ಬಹುತೇಕ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಇದನ್ನು ಅನುಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಯುರೋಪಿನ ರೂಪನಿಷ್ಠ ಮೇಲೆ ಹೆನ್ರಿವೊಲ್ಫಿನ್ (೧೮೬೪-೧೯೪೫) **Basic concepts of the History of Art** (೧೯೨೮) ಅಡಾಲ್ಫ್‌ವಾನ್ ಹಿಲ್ಡೆಬ್ರಾಂಡ್ (೧೮೪೭-೧೯೨೧) The problem of form in painting and Sculpture (೧೯೮೩) ಇವುಗಳ ಪ್ರಭಾವವಿದೆ. ಇವುಗಳ ಮೂಲ ತತ್ವವೆಂದರೆ – ಯಾವುದೇ ಕಲೆಯ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದು ಅದರ ರಚನೆಯ ಒಳಗಡೆಗೆ. ವಿಮರ್ಶಕ ಅದರ ಒಳಗಿನ ರಚನಾತ್ಮಕ ವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹುಡುಕಬೇಕು. ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕೃತಿಯು ತನ್ನ ಏಕತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ವಿಮರ್ಶಕ ಅದನ್ನು ಹುಡುಕಿ ಹೇಳಬೇಕು. ಜಿ.ಎಚ್. ನಾಯಕ; ಎಂ.ಜಿ.ಕೆ; ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಈ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಗಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಕನ್ನಡದ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಇದನ್ನು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹುಡುಕಿದರು. ಹಿಲ್ಡೆಬ್ರಾಂಡ್ ಒಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ : ಕಲೆಯ ಅರ್ಥವು ಅದರ ರಚನಾ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸಮಸ್ಯೆಯೆಂದರೆ ಒಂದು ಕೃತಿಯ ಸಾವಯವ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಕೃತಿಯ ರಚನಾ ಕ್ರಮ ಏಕತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು. ಅನಂತ ಮೂರ್ತಿಯವರು 'ಭೂಮಿಗೀತ' ಕೃತಿಗೆ ಬರೆದ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಹಾಗೆಯೇ ಎಂ.ಜಿ.ಕೆ.ಯವರು ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮಾಡಿದ ಟೀಕೆ ಕೂಡಾ.

ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರ ಪ್ರಕಾರ ಸಾಹಿತ್ಯವೆನ್ನುವುದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದುದು. ಈ ದೃಷ್ಟಿ ಯಿಂದ ಇದು ವಾಸ್ತವತಾವಾದ ಅಥವಾ ನೈಜವಾದ (Naturalism) ವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರು ಗಂಗಾಧರ ಚಿತ್ತಾಲರ ಕಾವ್ಯ ಸಂಕಲನಕ್ಕೆ ಮುನ್ನುಡಿಯನ್ನು ಬರೆಯುತ್ತಾ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ: 'ಮಾತು ಒಲಿಯುವುದು, ಒಲಿದು ಮಂತ್ರ ಶಕ್ತಿ ಪಡೆಯುವುದು ಮಾತಿನ ಲೋಕವನ್ನು

ನಂಬದ ಕವಿಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ' (ನವ್ಯಾಲೋಕ, ೧೯೬೭, ಪು. ೩೭). ಅನಂತ ಮೂರ್ತಿಯವರು ಇದೇ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಭಾವನೆಗಳು ಅಥೆಂಟಿಕ್ ಆಗುವುದು ನೇರವಾಗಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಂಡಾಗಲಿಲ್ಲ. ಪ್ರತೀಕಗಳ ಮುಖಾಂತರ ಅವುಗಳನ್ನು ಓದುಗನಲ್ಲಿ ಉಂಟು ಮಾಡಿದಾಗ ಎಂಬ ಕಾವ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಮೇಲಿನ ಧೋರಣೆ ದಾರಿ ಮಾಡಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಎಲ್ಲ ವಿಧದ ರೆಟ್ಟರಿಕ್ ಗಳನ್ನು ಸಂದೇಹದಿಂದ ನೋಡುವುದು ನಮ್ಮ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮುಖ್ಯ ಗುಣ ವಾಯಿತು. ಇವತ್ತಿಗೂ ಈ ಧೋರಣೆಯ ಹಿಂದಿರುವ ನಿಷ್ಠುರತೆ ನನಗೆ ಸರಿಯೆನಿಸುತ್ತದೆ; ಯಾಕೆಂದರೆ ಗೇಯತೆ ಅಥವಾ ಉದ್ವೇಗ ಪೂರ್ಣಮಾತುಗಳ ಮೂಲಕ ಭಾವಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುವುದು ನಮಗೆ ಅತೀ ಸಲೀಸಾಗಿ ಬಿಟ್ಟಿತ್ತು (ಅದೇ, ಪು. ೩೫). ಅನಂತ ಮೂರ್ತಿಯವರು ಇಲ್ಲಿ ಎರಡು ಸಂಗತಿಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆ ಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ: ಒಂದು, ಅಥೆಂಟಿಕ್ ಅನುಭವದ ಜಗತ್ತು ಪ್ರತೀಕಗಳ ಮೂಲಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಳ್ಳುವುದು. ಎರಡನೆಯದು, ರೆಟ್ಟಾರಿಕ್‌ಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಉಂಟಾಗಿ ರುವ ಅನುಮಾನ. ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರಾದ ಅನಂತ ಮೂರ್ತಿಯವರಿಗೆ ಇದು ತುಂಬಾ ಸಹಜವಾಗಿದೆ. ಈ ಮಾತುಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತೀಕಗಳ ಅನನ್ಯತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಿದೆ. ಯುರೋಪಿನ ಸಿಂಬಲಿಸ್ಟರು ಅಥವಾ ಸಂಕೇತವಾದಿಗಳು ಕೂಡಾ ಇದೇ ವಿಷಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದರು : ಯುರೋಪ್ ಮತ್ತು ಫ್ರೆಂಚ್ ಸಿಂಬಲಿಸ್ಟರು ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಶಬ್ದದ ಹಿಂದಿರುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಪಠ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರವೇಶಿಸುವ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಅದು ಪಡೆದುಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಅರ್ಥ ಅವರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು.

೧. ಯುರೋಪ್ ಮತ್ತು ಫ್ರೆಂಚ್ ಸಿಂಬಲಿಸ್ಟರಿಗೆ ಶಬ್ದದ ಹಿಂದಿರುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಪಠ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರವೇಶಿಸುವ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಅರ್ಥ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು.

೨. ಸಿಂಬಲಿಸ್ಟರಿಗೆ – ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪ್ರತೀಕವೂ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಹಿಂದಿನ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಮುಖ್ಯ.

೩. ಕೃತಿಯೊಳಗೆ ಸಂಕೇತವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಕೃತಿಯೊಳಗೆ ಸ್ವತಂತ್ರ ಮೌಲ್ಯಾತ್ಮಕ ಅರ್ಥವಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೂ ಸಂಕೇತವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸೂಚನೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ.

೪. ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗವಾಗುವ ಸಂಕೇತ; ಪ್ರತಿಮೆಗಳು ಅದರ ಪಾಡಿಗೆ ಅದು ಸೂಚನೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆಯ ಹೊರಗಿನ ಸಂಕೇತ ಶಬ್ದ ಕೃತಿಯೊಳಗಿನ ಸಂಕೇತಕ್ಕೂ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಸಂಬಂಧ ಇರುವುದಿಲ್ಲ.

೫. ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸಂಕೇತವು ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಅದರ ಸಾವಯವ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗುತ್ತದೆ.

ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರು ಬರೆಯುವ ಕೆಲವು ಮಾತುಗಳು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿವೆ: 'ಹದ್ದು' ಮತ್ತು 'ಭೂತ' ಒಂದು ಗುಂಪಿಗೆ ಸೇರಿದ ಪದ್ಯಗಳು. 'ಭೂಮಿಗೀತ' ಮತ್ತು 'ಪ್ರಾರ್ಥನೆ'ಯ ಧಾಟಿಗಿಂತ ತೀರಾ ಭಿನ್ನವಾದವು. ಇಲ್ಲಿ ವಿಚಾರವನ್ನೇ ಬುದ್ಧಿಗಮ್ಯವಾದುದನ್ನೇ (ಭಾವ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆಗೆ ಧಕ್ಕೆಯಾಗದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ) ಕಲಾಕೃತಿಯಾಗಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಪಡೆದಿದೆ. ಇದು ತಪಸ್ಸಿನ, ಧ್ಯಾನದ ರೀತಿ. ಒಂದು ಸಾಂಕೇತಿಕ ಪ್ರತೀಕ, ಆ ಮೇಲೆ ಅದರಿಂದ ಉದ್ಭವವಾಗುವ ವಿಚಾರ, ವಿಚಾರ ಅವಯವಗೊಳ್ಳುವ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರತೀಕ – ಈ ಕಾವ್ಯದ ಮಾರ್ಗ ಇದು. ಇದು ಸಾರ್ಥಕವಾಗಲು ಕವಿಯ ಸತ್ಯಾನ್ವೇಷಣದ ಕ್ರಿಯೆಯೇ ನಮ್ಮೆದುರು ಅಭಿನಯಿಸಲ್ಪಡಬೇಕು. ಈ ತೊಳಲಾಟದ, ಹುಡುಕಾಟದ ರೀತಿಯನ್ನು ಕವನದಲ್ಲೇ 'ಆಗಿ'ಸುವ ಅಡಿಗರ ಪ್ರಯತ್ನ ಅತಿ ತೀಕ್ಷ್ಣ ಅಭ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಅರ್ಹವಾದುದು. ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಇದು ನವ್ಯ" (ನವ್ಯಾಲೋಕ, ಪು. ೧೨). ಹೊರ ಜಗತ್ತಿನ ಹದ್ದು – ಕವಿತೆಯೊಳಗೆ ಬಂದಾಗ ಬೇರೆ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರು ಇದಕ್ಕೆ ಒತ್ತನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ – ಸಾವಯವ ಸಂಬಂಧವ ಕುರಿತು ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರು ತಳೆಯುವ ನಿಲುವು. ಪ್ರತೀಕವೊಂದು ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಸಾವಯವ ಸಂಬಂಧ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮ ಅವರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿಯೇ ಇನ್ನೊಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸಬಹುದು. ಅದು ರೂಪನಿಷ್ಠರ ನಿಲುವಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ರೂಪನಿಷ್ಠರ ಪ್ರಕಾರ – ಪದವೆಂದರೆ ಪದ. ಆದರೆ ಪದವೊಂದು ಒಂದು ಪಠ್ಯದ ಒಳಗೆ ಪ್ರವೇಶಿಸಿದಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ತುಂಬಾ ಸಂಕೀರ್ಣ ಅರ್ಥ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಅದರ ಸಂಕೀರ್ಣ ಅರ್ಥವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವುದು ಪಠ್ಯದೊಳಗೆ ಅದು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ತರ–ತಮ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿಂದ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ – ಕವಿಯು ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ ಜೋಡಿಸುತ್ತವೆನ್ನುವುದರಿಂದ ಅದರ ಅರ್ಥ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಹಿಗ್ಗುತ್ತವೆ ಅಥವಾ ಕುಗ್ಗುತ್ತವೆ. ಕೀರ್ತಿನಾಥ ಕುರ್ತಕೋಟಿಯವರು 'ಜೋಗಿ' ಕವಿತೆಯ ಬಗೆಗೆ ಬರೆದಿರುವ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಈ ಬಗೆಯದು (ನೋಡಿ : ಎಚ್.ಎಸ್. ರಾಘವೇಂದ್ರ ರಾವ್ (ಸಂ), ೨೦೦೧, ಜೋಗಿ, ಕೀರ್ತಿನಾಥ ಕುರ್ತಕೋಟಿ, ಪು. ೩೩೦). ವಿಮರ್ಶಕರಾಗಿ ಕುರ್ತಕೋಟಿಯವರು ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿನ ಪದಗಳ ಅನುಕ್ರಮ ಜೋಡಣೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಗಮನಹರಿಸಿದ್ದಾರೆ. "ಕೋಗಿಲೆಯ ದನಿ ಹುಟ್ಟಿಸಿದ ಕಂಪು ಎಲ್ಲಾ ಕಡೆಗೂ ಹರಡಿಕೊಂಡದ್ದರಿಂದ ತುಂಬಿಗಳಿಗೆ ದಿಕ್ಕು ತಪ್ಪಿದಂತಾಗಿದೆ. 'ಬಂತು' 'ಬಂದುದ' 'ಬರತ್ಯದ' – ಈ ಕ್ರಿಯಾ ಪದಗಳ ಕಾಲದಲ್ಲಿ

ಕೂಡ ಗೊಂದಲ ಉಂಟಾಗಿದೆ. ಈ ನಾಲ್ಕು ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿ ಕೊನೆಯ ಎರಡು ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿಯ ಯಾಂತ್ರಿಕಲಯ ಕೋಗಿಲೆಯ ದನಿಯಲ್ಲಿಯ ಏಕತಾನವನ್ನು, ಹಟಮಾರಿತನವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಪಡಿನುಡಿಯುತ್ತದೆ" (ಪು. ೩೩೧). ಹೀಗೆ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪದಗಳ ಅನುಕ್ರಮ ಸಂಯೋಜನೆಯು (Hirerical structure) ರೂಪನಿಷ್ಠರಿಗೆ ತುಂಬಾ ಮುಖ್ಯ. ಆದರೆ ಪ್ರತಿಮಾ ವಾದಿಗಳು – ಒಂದು ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಒಂದು ಪ್ರತಿಮೆ ಅದರದೇ ಆದ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆಯೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪ್ರತಿಮಾವಾದಿಗಳಿಗೆ ಮತ್ತು ರೂಪನಿಷ್ಠರಿಗೆ ಸಣ್ಣ ಜಗಳ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ಜಗಳ ಎದ್ದು ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಸಂಕೇತವಾದಿಗಳಿಗೆ ಕವಿತೆಯು ನೀಡುವ ಅದರ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ರೂಪನಿಷ್ಠರು ಇದನ್ನು ಗಮನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ಕಲಾಕೃತಿಯ ಆಶಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಎರಡೂ ಅವರಿಗೆ ಮುಖ್ಯ. ರೂಪನಿಷ್ಠರು ರಚನೆಯೊಳಗಿನ ಭಾಷಿಕ ಬದಲಾವಣೆ, ಭಾಷೆಯು ಪಡೆದು ನೂತನ ಅರ್ಥಸಾಧ್ಯತೆ, ಭಾಷೆಯು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ದಿಕ್ಪಲ್ಲಟಗಳನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗಮನಿಸುತ್ತಾರೆ.

ರೂಪನಿಷ್ಠರ ಪ್ರಕಾರ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪದಗಳಿಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟ ಶಕ್ತಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಕವಿತೆಯೊಳಗಿನ ಪದಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಅರ್ಥ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಇರುವುದರಿಂದ ಕವಿತೆಯು ವಿನೂತನವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಅಡಿಗರು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ: 'ಆದ ಕಾರಣ ಗದ್ಯದಲ್ಲಾಗಲೀ, ಪದ್ಯದಲ್ಲಾಗಲೀ ಅದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಎನ್ನಿಸಬೇಕಾದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಭಾಷೆ ಕೇವಲ ಮಾಧ್ಯಮ ಅಥವಾ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿರುವುದನ್ನು ಹೊರಕ್ಕೆ ತರುವ ವಾಹನ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ. ಕಲೆಗಾರನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಅನುಭವದ ಪ್ರತಿರೂಪ, ದೇಹ, ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಭಾವ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪ ಅಭಿನ್ನ. ಅದೇ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೂಲ ಲಕ್ಷಣ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸೃಷ್ಟಿಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಅನುಭವ ಅಥವಾ ಭಾವ, ಅನಂತರ ಅದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಭಾಷೆಯನ್ನೂ ಪ್ರತಿಮೆಗಳನ್ನೂ ಹುಡುಕುವುದು – ಈ ರೀತಿ ಒಂದಾದ ಮೇಲೆ ಇನ್ನೊಂದು ಎಂಬ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ನಡೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಅವು ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ನಡೆಯುವಂಥವು ಎಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಭಾಷೆಯಲ್ಲೇ ನಡೆಯುವ ಕೆಲಸ' (ಅಡಿಗ, ಮಣ್ಣಿನ ವಾಸನೆ, ಲೇಖನ ೧೯೬೬). ಕವಿಯ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಅನುಭವ ಅದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಭಾಷೆ ಎರಡೂ ಅಗತ್ಯವೆಂಬುದು ಅಡಿಗರ ನಿಲುವು.

ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಕಾವ್ಯಾತ್ಮಕ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಕ್ರಮ (ಸಂಯೋಜನೆ)ದ ಉರಿತು ಚರ್ಚಿಸಿದರು. 'ಕಾವ್ಯವೆಂದರೆ ಅನೇಕ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವೆನಿಸುವ ಮೂಲ ವಸ್ತುಗಳ ಹಠಾತ್ ಸಂಯೋಗದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಹೊಸ

ವಸ್ತು' ಎಂದು ಅಡಿಗರು ಹೇಳಿರುವುದು ಮೇಲಿನ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಪುಷ್ಟಿ ನೀಡುತ್ತದೆ. ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಅನುಬವ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಧಾನಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಒತ್ತನ್ನು ಕೊಟ್ಟರು. 'ನವ್ಯತೆ'ಯನ್ನು ಕುರಿತು ಗೋಕಾಕರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಏಕಸೂತ್ರತೆ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದು ಸುಲಭವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಜಿ.ಎಚ್. ನಾಯಕ್ (೧೯೮೦) ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ :

ಬಳಕೆ ಮಾತು, ಛಂದಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಯ ನವೀನ ಪ್ರಯೋಗ, ಪ್ರತಿಮಾ ಪ್ರಧಾನತೆ, ವಾಸ್ತವಿಕ ಚಿತ್ರ ಸೃಷ್ಟಿ, ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಶೈಲಿ, ವಸ್ತುವಿನ ಆಯ್ಕೆಯಲ್ಲಿಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ, ಬುದ್ಧಿ ಪ್ರಧಾನತೆ, ವ್ಯಕ್ತಾತೀತ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೆ ಪ್ರಧಾನತೆ – ಈ ಎಂಟು ನವ್ಯ ಕಾವ್ಯದ ಲಕ್ಷಣಗಳೆಂದು ಗೋಕಾಕರು ಪಟ್ಟಿ ಮಾಡಿ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ: (ಜಿ.ಎಚ್. ನಾಯಕ, ಅನಿವಾರ್ಯ) (ಉಕ್ತ, ನರಹಳ್ಳಿ ಬಾಲಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯ).

ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರ ಪ್ರಮುಖ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯಿದು :

೧. ಕಾವ್ಯ ಭಾಷೆಯು ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

೨. ಅದು ಜನರಾಡುವ ಭಾಷೆಗಿಂತ ಬೇರೆ ಮಾದರಿಯದು.

೩. ಭಾಷೆಯ ಕಲಾತ್ಮಕ ಸಾಧ್ಯತೆ.

೪. ದಿನಂದಿನ ಮಾತಾಡುವ ಭಾಷೆಯು ಅದರ ಸಂವಹನ ಕಾರ್ಯಮುಗಿದಲ್ಲಿಗೆ ಮುಕ್ತಾಯಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

೫. ಭಾಷೆಯ ವಿಶಿಷ್ಟಲಯವು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ.

೬. ಕಲಾಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುವ ಭಾಷೆಯು ಅದರಷ್ಟಕ್ಕೆ ಅನನ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ಕೀರ್ತಿನಾಥ ಕುರ್ತಕೋಟಿಯವರ 'ನಿರೂಪಣೆಯ ಕೌಶಲ' (ಶತಮಾನದ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ) ಶಾಂತಿನಾಥ ದೇಸಾಯಿಯವರ 'ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಭಾಷೆ' ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ರೂಪನಿಷ್ಠರ ಪ್ರಕಾರ – ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯು ತನ್ನ ಪಾಡಿಗೆ ತಾನೇ ಅನನ್ಯ. ಹೀಗಾಗಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಕೆಲಸವೇನೆಂದರೆ – ಈಗಾಗಲೇ ರಚಿತವಾಗಿರುವ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿ ತೋರಿಸುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಅದಕ್ಕೆ ಭಾಷೆಯ ಸಾವಯವ ಸಂಬಂಧದ ಶೋಧನೆಯು ಮುಖ್ಯ. ಬಹುತೇಕ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಮಾಡಿದ ಕೆಲಸ ಇದು. ಟಿ.ಪಿ. ಅಶೋಕರ 'ತೇಜಸ್ವಿ ಕಥನ'

(೨೦೦೪)ರವರೆಗೆ ಬಹುತೇಕ ಈ ತರಹದ ಬರಹಗಳ ಮುಖ್ಯಗುರಿಯೆಂದರೆ – ಕೃತಿಯೊಂದನ್ನು ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದೇವೆ ಎಂದು ಶೋಧಿಸಿ ಹೇಳುವುದು. ಕೃತಿಯ ಹಿಂದಿರುವ ಸಮಾಜ ಶಾಸ್ತ್ರ; ಮನಶಾಸ್ತ್ರ ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಕೃತಿಯೊಂದಿಗೆ – ಲೇಖಕನ ಮನಸ್ಸು ಇರುತ್ತದೆ. ಲೇಖಕನ ಸಮಾಜವಿರುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡದ ಬಹುತೇಕ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಇದರತ್ತ ಗಮನಹರಿಸಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಒಂದು ವಿಷಯ ನಾವು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಅದೆಂದರೆ ಕೃತಿಯನ್ನು ಓದುವಾಗ, ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ತೋರಿಸಿರುವ ಶ್ರದ್ಧೆ, ಶುದ್ಧ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಆಸಕ್ತಿ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕನ್ನಡದ ಕೃತಿಯನ್ನು ಓದುವ ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸುವ ವಿಧಾನಗಳಿಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಬಗೆಯ ಶಿಸ್ತನ್ನು ಅದು ರೂಪಿಸಿತು.

ಕನ್ನಡದ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ರೂಪದ ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸಿತು. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ರೂಪದ ಸಂಬಂಧದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಣೆಯ ಕ್ರಮವು ಅದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ರೂಪನಿಷ್ಠ ವಿಮರ್ಶಕರು ಚರ್ಚಿಸಿರುವ 'ನಿರೂಪಣೆಯ ತಂತ್ರ' ಅದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ಕಾದಂಬರಿಯ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ತಂತ್ರ (ಗಿರಡ್ಡಿ ಗೋವಿಂದರಾಜ) ವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಭಾಷೆಯ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಂಯೋಜನೆ, ಅದರ ಧ್ವನಿ ಶಕ್ತಿ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುವ ಪ್ರತಿಮಾ ವಿಧಾನ, ಅದರ ಲಯ, ನಿರೂಪಣೆಯ ತಂತ್ರಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಕೇಂದ್ರ ಲಕ್ಷ್ಯವಾಗಿರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯು ಅನನ್ಯವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ.

ಭಾಷೆಯು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೊಂದರಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವಾಗ ಅಪರಿಮಿತವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಅಚ್ಚರಿಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಜೀವನ ಕ್ರಮ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ರೂಪುತಳೆಯುವಾಗ 'ಅಪರಿಚಿತ ಜೀವನ ಕ್ರಮವಾಗಿ' ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದುತ್ತದೆ. 'ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಕಾನೂರು ಹೆಗ್ಗಡಿತಿ' ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಎಂ.ಜಿ.ಕೆ.ಯವರು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಕಾದಂಬರಿ ಒಂದು ಕಲಾಸೃಷ್ಟಿ ಎಂದು ನಾವು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಲ್ಲಿ ಉಳಿದ ಕಲಾಸೃಷ್ಟಿಗಳಂತೆ ಕಾದಂಬರಿಯೂ ಕೂಡ ಒಂದು ಬಂಧ (Form) ವಿಮರ್ಶಕನ ತಾನು ವಿಮರ್ಶಿಸುವ ಕಾದಂಬರಿಯ ಕಟ್ಟುಶಿಲ್ಪಕ್ಕೂ ಗಮನ ಕೊಡಬೇಕು. ಒಂದು ಕಾದಂಬರಿಯ ಶಿಲ್ಪ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥ ಅದರ ವಿವರಗಳದ್ದಲ್ಲ : ಆ ವಿವರಗಳೆನ್ನೆಲ್ಲ ಒಳಗೊಂಡು ಅವಕ್ಕೆಲ್ಲ ಒಂದು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪಿಸುವ ಕಲ್ಪನೆ ಮತ್ತು ಶಕ್ತಿಯಲ್ಲಿದೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಂತಾಗುತ್ತದೆಜಿ (ಆಧುನಿಕ ಭಾರತೀಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಇತರ ಲೇಖನಗಳು).

ಸಾಮಾನ್ಯ ಭಾಷೆಯ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂವಹನ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೂ, ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಂವಹನದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೂ ಭಿನ್ನತೆಯಿರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಅದರದ್ದೇ ಆದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಗುಣವಿದೆಯೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. 'ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥ' ಎಚ್.ಎಂ. ಚನ್ನಯ್ಯನವರ ಲೇಖನ ಇದಕ್ಕೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಗುಣವಿರುವುದರಿಂದ ಅದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯದ (ಕಲೆ) ವಿಶಿಷ್ಟ ಅನುಭವವು ಅದನ್ನು ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರಿಸಿದೆ. ಅನಂತ ಮೂರ್ತಿಯವರ 'ನವ್ಯಾಲೋಕ'ದ ಕೆಲವು ಲೇಖನಗಳು: ದಾಮೋದರ ರಾಯರ ಟಿಆಯಾಮಗಳುಟಿ ಕೃತಿಯನ್ನು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

ಭಾಷೆಯು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಸಾಭಿವ್ಯಕ್ತ' ಅಥವಾ 'ಸ್ವಪ್ರಜ್ಞೆ'ಯಿಂದ ಕೂಡಿ ಕೊಂಡು ಅದರಷ್ಟಕ್ಕೆ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಕೆ.ವಿ. ತಿರುಮಲೇಶ್ ಅವರು 'ನಿರಂತರವಾದ ಅತೃಪ್ತಿ' ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ :

೧. ಕವಿತೆಯ ರಚನೆಯೆಂದರೆ ಭಾಷೆಯೊಂದಿಗೆ ನಡೆಸುವ ಒದ್ದಾಟ.

೨. ಭಾಷೆಗೆ ಅದರ ರೂಪಕ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ತಂದುಕೊಡುವುದಕ್ಕಾದರೂ ಕಾವ್ಯದ ಅಗತ್ಯವಿದೆಯೆಂದು ನನಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ರೂಪಕ ಶಕ್ತಿಯ ಜೊತೆಗೆ ನಾದ ಶಕ್ತಿಯನ್ನೂ ಅದು ತಂದುಕೊಟ್ಟರೆ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಮಿಗಿಲಾದ ಕಾವ್ಯ ಇನ್ನೊಂದಿಲ್ಲ.

ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಕೃತಿಯ ಏಕತೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅಡಿಗ' ಕೃತಿಯ ಕೆಲವು ಲೇಖನಗಳು ಈ ಬಗೆಯವು.

ಐ.ಎ. ರಿಚರ್ಡ್ಸ್‌ನ 'ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆ'ಯು ತುಂಬಾ ಜನಪ್ರಿಯ ವಾಯಿತು. ಅದು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಪ್ರಗತಿಶೀಲತೆಯೆಂಬಂತೆ ಅದು ಬಿಂಬಿತವಾಯಿತು. ಅದು ತಾಂತ್ರಿಕ ಕುಶಲತೆಯೆಂಬಂತೆ ರೂಪುಗೊಂಡಿತು. ಮೂರನೆಯ ಜಗತ್ತಿಗೂ ಅದು ಹರಡಿತು. ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಬೌದ್ಧಿಕ ತಾಂತ್ರಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಗೆದ್ದು ಕೊಂಡಿತು. ಮಾಧವ ಕುಲಕರ್ಣಿಯವರ 'ಜೀವಂತ ಧೋರಣೆಗಳು' ಇದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದೆ. ಕೃತಿಯೊಳಗೆ ಬರುವ ಚಿಹ್ನೆಯನ್ನು ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಪರಿಕರದೊಂದಿಗೆ ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು 'ವಿಮರ್ಶೆ'ಯೆಂದರೆ ಕೃತಿಯನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸು ವಾಗ ಭಾವುಕ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ವೈಜ್ಞಾನಿತೆ ಸ್ಪರ್ಶವು ದೊರಕಿತು. ವಿಮರ್ಶೆಯೆಂದರೆ ಅದು ಪಠ್ಯವನ್ನು

ಕೇಂದ್ರಸ್ಥವಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡು ನೋಡುವ ವಿಶಿಷ್ಟ ಬೌದ್ಧಿಕ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಚಟುವಟಿಕೆ ವಿಮರ್ಶೆಯೆಂದರೆ ಬೌದ್ಧಿಕ ವ್ಯಾಪಾರ. ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಚಟುವಟಿಕೆ. ವಿಮರ್ಶಕನ ಕಣ್ಣು ಕೃತಿಯ ಮೇಲಿರಬೇಕು. ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಏಕಾಗ್ರತೆಯ ನಿಷ್ಠಬೇಕು. ಇದು ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಆಂತರಂಗಿಕವಾದ ನಿಲುವು. ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಕೃತಿಯ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಅಕ್ಷರದ ಮೇಲೆ ಗಮನ ಹರಿಸಿ ಅದರ ಮುಖೇನ ಕವಿತೆಯ ಅರ್ಥ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ತುಂಬಾ ಜನಪ್ರಿಯವೂ ಆಯಿತು. ಎನ್.ಎಸ್. ಲಕ್ಷ್ಮೀನಾರಾಯಣಭಟ್ಟರ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು; ಮಾಧವ ಕುಲಕರ್ಣಿ; ದೇಶಕುಲಕರ್ಣಿ, ಅನಂತ ಮೂರ್ತಿಯವರ ಕೆಲವು ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಉದಾಹರಣೆಗಳಾಗಿವೆ.

ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಕೃತಿಯ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನು: ಅದರ ಕೇಂದ್ರವನ್ನು ಮೌಲ್ಯ ಮಾಪನ ಮಾಡಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಸಮತೂಕದ ವಿಮರ್ಶಕರೆಂದು ಖ್ಯಾತರಾಗಿರುವ ಜಿ.ಎಚ್. ನಾಯಕ; ಕೃತಿ ಪರೀಕ್ಷೆಯ ಅನಂತರ ಬರೆದ ಅಮೂರರ ಅನೇಕ ಲೇಖನಗಳು, ಎಚ್.ಎಸ್. ರಾಘವೇಂದ್ರ ರಾವ್, ನರಹಳ್ಳಿ ಬಾಲಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯ – ಇವರೆಲ್ಲಾ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುವುದು: ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ ಮಾಡುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಈ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ. ಎಚ್.ಎಸ್. ರಾಘವೇಂದ್ರರಾಯರ ಆಸಕ್ತಿ ಅಂತರ್ ಶಿಸ್ತೀಯ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮವನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ.

ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಯಾವುದನ್ನು 'ನಿಕಟ ಓದು' ಎಂದು ಕರೆಯಿತೋ ಅದಕ್ಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟನಿಯಮಾವಳಿಗಳಿವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯಾದ ಪ್ಯಾರಾ, ಅದರ ಧ್ವನಿ; ಸಾಲು–ಸಾಲುಗಳಿಗೆ ಇರುವ ಅಂತರ್ ಸಂಬಂಧ ಈ ರೀತಿಯ ಓದಿಗೆ ಸಹಾಯ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಇದರ ಒಂದು ವಿಧಾನವನ್ನು ಓ.ಎಲ್. ನಾಗಭೂಷಣ ಸ್ವಾಮಿಯವರ 'ಇಂದಿನ ಹೆಜ್ಜೆ' ಕೃತಿಯ (೧೯೯೭) ಬೆಡಗಿನ ವಚನಗಳು ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಮೆ ಸಂಕೇತಗಳು ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಈ ಚಿಂತನೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಸಾಹಿತ್ಯವು ವಿಶಿಷ್ಟ ಅನುಭವ ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಅದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಅನುಭವಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದುದು.

ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮತ್ತೊಂದು ಮಹತ್ವದ ಗುಣವೆಂದರೆ ಅದು ಕೃತಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಅನುಸರಿಸುವ ಕ್ರಮ. ಕೃತಿಯೊಂದಿಗೆ ಅದು ನಡೆಸುವ ಅನುಸಂಧಾನವು ಸೌಂದರ್ಯ ಶಾಸ್ತ್ರದ ನಿಜವಾದ ಸಂವಾದ. ಅದಕ್ಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಮೌಲ್ಯವಿದೆ. ಕೃತಿಯೊಳಗಿನಿಂದಲೇ ಅದು ಕೃತಿಯ ಬಗೆಗಿನ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಕೃತಿಯ ಕುರಿತು ಅಪರಿಮಿತ ಪ್ರೀತಿಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಹಾಳೆಯ ಮೇಲೆ ಬರೆಯಲಾಗಿರುವ ಅಕ್ಷರವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಕೇಂದ್ರ ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿರಿಸಿ

ಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಮಾಡಲು ಅಪರಿಮಿತವಾದ ಪಾಂಡಿತ್ಯ ಬೇಕು. ಕೃತಿಯನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡು, ಅದನ್ನೇ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡು ಶಬ್ದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಸಂಯೋಜಿಸಲು ವಿಶಿಷ್ಟ ಸತ್ವ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದರೆ ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾದ ಬರವಣಿಗೆಯ ರೂಪ ಎಂದು ಕೂಡಾ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ನಂಬುತ್ತದೆ. ಇಂಗ್ಲೀಷಿನಲ್ಲಿ ಅರ್ನಾಲ್ಡ್ : ರಿಚರ್ಡ್ ಕೂಡಾ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಬರವಣಿಗೆಯೆಂದರೆ (ಸಾಹಿತ್ಯ) ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾದ ತಾತ್ವಿಕ ನಿರೂಪಣೆ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ. ಅದು ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿಯಮಾವಳಿ (Social order) ಯನ್ನು ಪುನರ್ ರೂಪಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದು ವಾದಿಸಿದ್ದರು. ಹೀಗಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಚರ್ಚೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಏನು? ಯಾಕೆ? ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತ ಹೇಗಿದೆ? ಎನ್ನುವುದು ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪ್ರಮುಖ ನಿಲುವಾಗಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯು ನೀಡುವ ಅನುಭವ ಸಂವಾದಿಯಾದುದಲ್ಲ. ಅದು ನಮ್ಮ ನಮ್ಮ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ದಕ್ಕುತ್ತದೆ. ಜಿ.ಎಚ್. ನಾಯಕರು ನವೋದಯ ಭಾವಗಮ್ಯ ಮತ್ತು ನವ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತಾಡುವಾಗ 'ನವ್ಯ' ಬುದ್ಧಿಗಮ್ಯವೆಂದು ಕರೆದಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ.

ನಮಗೆ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಸಂವೇದನೆಯು ಇಲ್ಲದೇ ಹೋದರೆ ಕಲಾಕೃತಿಯೊಂದರ ಅನುಭವವು ಆಗುವುದಕ್ಕೇ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇದು ನವ್ಯದ ನಿಲುವು. ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರ ಪ್ರಕಾರ ಕಾವ್ಯಾನುಭವವನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಒಂದು ಕಡೆಗೆ ಗುರುತಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಕಾವ್ಯಾನುಭವ ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿ ನೋಡುವ ಕ್ರಮವು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ತುಂಬಾ ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಗತಿ ಪರರು, 'ಪ್ರಗತಿ ವಿರೋಧಿಗಳು' ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಬಂದಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಕುತೂಹಲದಾಯಕ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನ ಯೋಗ್ಯ.

೧. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಆಂತರಿಕ ಏಕತೆಯಿರುತ್ತದೆ.

೨. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯು ಕೂಡಾ ಆಂತರಿಕ ಸಹಯೋಗವನ್ನು ಪಡೆದಿರುವುದರಿಂದ ಅದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕೃತಿಯೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಕೃತಿಗೂ, ಲೇಖಕನಿಗೂ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗೂ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹವು ಇರಬಾರದು. ವಿಮರ್ಶಕನು ಯಾವುದಕ್ಕೂ ಬದ್ಧನಾಗದಿರುವುದು ಮುಖ್ಯ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಈ ವಾದದ ಪ್ರಮುಖ ಪ್ರತಿಪಾದಕರೆಂದರೆ ಜಿ.ಎಚ್. ನಾಯಕ; ಗಿರಡ್ಡಿ ಗೋವಿಂದರಾಜರಂಥ ವಿಮರ್ಶಕರು.

ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕೃತಿಯ ಆಂತರಿಕ ವಿನ್ಯಾಸ ಅದರ ರಚನೆಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದು ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಉದಾ : ಸಿ.ಯನ್. ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ಅವರ 'ಆಶಯ-ಆಕೃತಿ', ವಿಮರ್ಶೆಯ ಕೆಲಸವೆಂದರೆ ಒಂದು ಕೃತಿಯನ್ನು ಪುನರ್ ರೂಪಿಸುವುದು. ತುಂಬಾ ಒಳ್ಳೆಯ ವಿಮರ್ಶಕ ತನ್ನ ಓದಿನಲ್ಲಿ ಕೃತಿಯನ್ನು ಪುನರ್ ರೂಪಿಸುತ್ತಲೇ ಕೃತಿಯನ್ನು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಓದಿನ ಮುಖಾಂತರ ಮಂಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪ್ರಕಾರ – ಕೃತಿಯೆಂದರೆ ಅದು ಒಬ್ಬ ಲೇಖಕನ ಮನೋಲೋಕದ ಸೃಷ್ಟಿಯೆಂಬುದನ್ನು ನಂಬುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಕೃತಿಗೆ ಬರಿಯ ಭೌತಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮಾತ್ರವೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಐ.ಎ. ರಿಚರ್ಡ್ಸ್ ಕೂಡಾ ಇದನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾನೆ.

ನವ್ಯ ಕಾವ್ಯವಾಗಲೀ, ಕಾದಂಬರಿಯಾಗಲೀ, ವಿಮರ್ಶೆಯಾಗಲೀ ನಮ್ಮ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ತುಂಬಾ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಈ ಮೂಲಕ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಧಿಕೃತ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿತು. ಅದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಈ ಮಾತನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿ ಯಲ್ಲಿಯೂ ಕೇಳಬಹುದು. ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಪಠ್ಯದ ಓದಿನಲ್ಲಿ ಅಧಿಕೃತ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿದರು. ಅಡಿಗರ ಕಾವ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಅಪೂರ್ವವಾದ ಒಳನೋಟವು ದಕ್ಕುವುದು ಅನಂತ ಮೂರ್ತಿಯವರ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ. ಹಾಗೆಯೇ ಕೀರ್ತಿನಾಥ ಕುರ್ತಕೋಟಿಯವರು 'ಯುಗಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ದರ್ಶನ' ಶಂಕರ ಮೊಕಾಶಿಪುಣೇಕರರು 'ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅಭಿರುಚಿ', ವಿ.ಎಂ. ಇನಾಂದಾರರು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಬಗ್ಗೆ; ಸಿ.ಯನ್. ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ಅವರ 'ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ', 'ಕಥನ ಶಾಸ್ತ್ರ'ದ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆಯದೆ ಹೋಗಿದ್ದರೆ, ಅಥವಾ ಜಿ.ಎಚ್. ನಾಯಕ ಅವರು 'ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ವಿನಯ' ಬರೆಯದಿದ್ದರೆ ಒಂದು ದಿಕ್ಸೂಚಿ ಸಿಗುತ್ತಿತ್ತೆ? ಎಂದು ಯೋಚಿಸಬೇಕು. ಅಂದರೆ; ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ನವ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿ ರೂಪಿಸಿತು. ಅದು ಚರಿತ್ರೆ, ಸಮಾಜದ ಜೊತೆಗೆ ಸಂಬಂಧವಿರಿಸಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಪಠ್ಯವನ್ನು ಅದು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾಗಿ ಆಲೋಚಿ ಸಿತು. ಆದುದರಿಂದ ನವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟೊಂದು ವಾಗ್ವಾದಗಳಾದವು. ವ್ಯಕ್ತಿಗತವಾದ ಒಬ್ಬರಿಗೊಬ್ಬರು ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವ ಸೌಜನ್ಯವಿತ್ತು. ಆದರೆ ಇಂದು ಅದು ಕಾಣೆಯಾಗಿದೆ. ಹುಡುಕಬೇಕು. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಷರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ರಚನಾ ಕ್ರಮದ ಮಹತ್ವದ ಚರ್ಚೆ ಎತ್ತಿರುವುದು ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ.

ಕರ್ನಾಟಕದ ಈಚಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವೈಚಾರಿಕ ಸೂಕ್ಷ್ಮದ ಬಲೆಗಳಿವೆ. ಈ ಬಲೆಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನೆಲೆಗಳಿಂದ ರೂಪು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದ್ದು, ಅವುಗಳ ಆಂತರಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಪಡೆದುಕೊಂಡಿವೆ. "ವಸಾಹತು ದೇಶಗಳ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಗಳ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶಾಲಾರ್ಥದಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ನೀವು ಗುರುತಿಸ ಬಹುದಾಗಿದೆ. ಮೊದಲನೆಯದು, ವಸಾಹತು ಪೂರ್ವಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ವಸಾಹತು ಚರಿತ್ರೆಗಳು ತಮ್ಮ ಕರುಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನೇ ಕಡಿದುಕೊಳ್ಳುವ ರುದ್ರ ಬಿರುಕಿನ ಸಂದರ್ಭ. ಎರಡನೆಯದು ವಸಾಹತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮೆಟ್ರೋಪಾಲಿಟಿನ್ ಪ್ರಭು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಅಡಿಯೊಳಗಿರುವ ಆಶ್ರಿತ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ. ಮೂರನೆಯದು, ರಾಜಕಾರಣದ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಹಾಗೂ ಸವಾಲೊಡ್ಡುವ ಆದರೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಸಹಜ, ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ಸೃಜನಶೀಲ ಸಾಧನೆಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗದಿರುವ ಸ್ಥಿತಿ. ನಾಲ್ಕನೆಯದು ಹೆಚ್ಚು ಸಮಾಜವಾದ ಸಮತೂಕದ, ಅನುರೂಪ ಸಂಬಂಧದ ಸನ್ನಿವೇಶ. ಐದನೆಯದು ಮತ್ತು ಕೊನೆಯದು, ಹೊಸದನೇ ಪರಂಪರೆಯೊಂದನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತ ಹಾಗೂ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಿಗೆ ಪ್ರಸ್ತುತವೆನ್ನಿಸುವಂತೆ ಕಟ್ಟುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಿಶಿಷ್ಟ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಆರಂಭಗೊಳ್ಳುವ ನಿರ್ಧಾರಾತ್ಮಕ ಕ್ಷಣ" (ಕೆ. ರಾಘವೇಂದ್ರ ರಾವ್) (ಮುನ್ನುಡಿ) ಪ್ರಸ್ತುತ ನಮ್ಮ ಸಮಾಜವು ಈ ರೀತಿಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂರಚನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಉಂಟಾಗಿರುವ ಈ ರೀತಿಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಗಡಿಯನ್ನು ದಾಟುವ ಅಗಾಧ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಈಗ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂರಚನೆಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಕನ್ನಡದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯುವ ವೈಚಾರಿಕ ನಿಲುವನ್ನು ಶೋಧಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಈಗ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹುಡುಕಲು ಹೊರಟ್ಟಿದ್ದೇವೆ. ಅಂದರೆ ನಮ್ಮ ಎದುರಿನ ಸಮಾಜವೊಂದು ಈಗ ಒಡ್ಡುತ್ತಿರುವ ಸವಾಲನ್ನು ಮೀರುವ ಪ್ರಯತ್ನವಿದು. ಸವಾಲು ಇಷ್ಟೆ: ನಮ್ಮ ವೈಚಾರಿಕ ಜಗತ್ತಿಗೆ ದಾಳಿಯಿಟ್ಟ ಇಂಗ್ಲೀಷಿನ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ಸಾಮರಸ್ಯ ಸಾಧಿಸಬೇಕೇ ಬೇಡವೆ? ಎನ್ನುವುದು. ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇದೊಂದು ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಕಲೆಯ ಬಗೆಗಿನ ಚರ್ಚೆಯೂ ಇಲ್ಲಿಂದಲೇ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿದೆ. ಇದು ಸಾಹಿತ್ಯದ ರಚನೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಈಚಿನ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಈ ತರಹದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂಕಟಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತಿದೆ. ಈ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪಲ್ಲಟವು ಸ್ವ–ಅನನ್ಯತೆಯ ಚಹರೆಯನ್ನು ಮೂಲ ಭೂತವಾಗಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ.

ಕನ್ನಡದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಗತಿಗಳಿಗೆ ಅದರದೇ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವೊಂದಿದೆ ಎಂದು ನಂಬುವುದಾದರೆ ಈ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಎದುರಿಸುವ ಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

೧. ಅನುಕರಣೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಈ ಹೊತ್ತು ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತಿರುವ ನೆಲೆಗಳು. (ಇದನ್ನು Mimetie ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ.

೨. ಸ್ವ-ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸ್ವಂತ ಚಹರೆಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ನೆಲೆಗಳು ಮತ್ತು ಕೂಡು ಓದಿನ ನೆಲೆಗಳು.

೩. ಸಾಮಾಜಿಕ ಬಿರುಕಿನ ಪ್ರತಿಫಲವಾಗಿ ಉಂಟಾಗಿರುವ ನೆಲೆಗಳು. (ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪಲ್ಲಟಗಳು)

ವಸಾಹತು ದೇಶದ ದೊಡ್ಡ ಸಮಸ್ಯೆ ಅನುಕರಣೆಯ ಬಗೆಗಿನದು. ವಸಾಹತು ಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ದುರ್ದೆಸೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಅನುಕರಣೆಯ ನೆಲೆಯು ಪ್ರಭು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ತೀರಾ (ಕಲೋನಿಯಲ್ ಕಲ್ಚರ್) ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದೆ. ಅನುಕರಣೆಯ ಬಗೆಗೆ ನಾಲ್ಕು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ವಿಮರ್ಶಕರು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ: ತಾತ್ವಿಕ, ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ ಸಂಗತಿಗಳಿಂದಲೇ ಅನುಕರಣೆಯ ನೆಲೆಯು ಸಂಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅನುಕರಣೆಯ ಹಿಂದಿನ ತಾತ್ವಿಕ ಮುಖ ಇಂಗ್ಲೀಷಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇಂಗ್ಲೀಷರು ಬಂದುದರ ಬಗೆಗೆ ಆಗಲೀ, ಇಲ್ಲಿ ಲೂಟಿ ಹೊಡೆದುದರ ಬಗೆಗೆ ಆಗಲೀ ಈ ಅನುಕರಣೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವವರಿಗೆ ದೊಡ್ಡ ಸಂಗತಿಯೆಂದು ಅನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಮೊದಲೇ ಸೂಚಿಸಿರುವಂತೆ ರಚನೆಯ ಶಾಸ್ತ್ರ ಈ ಹೊತ್ತಿಗೆ ವಿಜ್ಞಾನದ ಅಂಶವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ಕನ್ನಡ ಕೃತಿಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುವ ವಿಮರ್ಶಕರು ಕೃತಿಯ ಒಳಗಿನ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಮೂಲ ಅಂಶವಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಇಂಗ್ಲೀಷಿನ ಮೂಲವನ್ನು ಅನುಕರಿಸುವಾಗ ಈ ರೀತಿಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಕೃತಿಯನ್ನು ಕೃತಿಯಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಈ ವರ್ಗದ ವಿಮರ್ಶಕರಿಗೆ ಕೃತಿಯೆಂದರೆ ಎಲ್ಲವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಬಹುತೇಕ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಈ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರುತ್ತಾರೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಜಿ. ಎಚ್. ನಾಯಕರ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಜಿ.ಎಚ್. ನಾಯಕರ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮೂಲ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳೆಲ್ಲವೂ ರೂಪನಿಷ್ಠ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಅನುಕರಿಸುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಸಹಜವಾಗಿ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಗಳಲ್ಲಿ ರಚನೆಯೇ ಅಂತಿಮವಾದ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತದೆ. ಜಿ.ಎಚ್. ನಾಯಕರ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗೆಗಿನ ಚರ್ಚೆಯು

ಅತಿಥಿಯಂತೆ ಬಂದು ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಅವರ 'ನಿರಪೇಕ್ಷ' (೧೯೮೪) ವಿಮರ್ಶಾ ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ಅಂಶಗಳಿವೆ.

ಜಿ.ಎಚ್. ನಾಯಕರು ಸಾಹಿತ್ಯದ ರಚನೆಯನ್ನು ಸ್ವಾಯುತ್ತವಾದುದು (Autonomus) ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ರಚನೆಗೆ ಇರುವ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿದರುವ ನಾಯಕರು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕೃತಿಯೊಳಗೆ ಇರುವ ವ್ಯಂಗ್ಯ, ಸಂಘರ್ಷ, ಆಂತರಿಕ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಜಿ.ಎಚ್. ನಾಯಕರ ವಿಮರ್ಶೆ ಬೌದ್ಧಿಕತೆಯ ಚಟುವಟಿಕೆಯ ಫಲವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುವಂಥದ್ದು. ಶುದ್ಧ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ತೀರಾ ಅಕಾಡೆಮಿಕ್ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದಾದ ಜಿ.ಎಚ್. ನಾಯಕರ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು 'ವಸ್ತು'ವು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ರಕ್ಷಣೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿವೆ ಎನ್ನುವ ನಿಲುವನ್ನು ತಳೆದಿವೆ. ಜಿ.ಎಚ್. ನಾಯಕರ ಬಗೆಗೆ 'ವಸ್ತು ನಿಷ್ಠ ಧೋರಣೆಯ ವಿಮರ್ಶಕ' ಎನ್ನುವ ಮಾತೊಂದಿದೆ. ಅಂದರೆ: ವಸ್ತುವೇ ಕೃತಿಯನ್ನು ತುಂಬಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನಷ್ಟೇ ವಿಮರ್ಶಕರು ಪರಿಶೋಧಿಸುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವುದು ಗೃಹೀತ ಅರ್ಥ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ರಚನೆಯನ್ನು ತಾಟಸ್ಥ್ಯದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುವ ನಾಯಕರು ಉಳಿದ ಎಲ್ಲಾ ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಮುಗ್ಧತೆಯನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು; ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಸಾಮರಸ್ಯ ಸಾಧಿಸಿದ ಇಂಗ್ಲೀಷಿನ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಒಂದು ತರಹದ ತಾತ್ವಿಕ ಮೈತ್ರಿಯನ್ನು ಅದರೊಂದಿಗೆ ಸಾಧಿಸಿದೆ. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವೆಂದರೆ ರಚನೆಯು ಶಾಬ್ದಿಕ ಸಂಯೋಜನೆಯ ರೂಪವೆಂದೇ ಅದು ಭಾವಿಸಿತು. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರಿಗೆ ರಚನೆಯೆಂದರೆ ಕಾವ್ಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಶಾಬ್ದಿಕ ಸಂಯೋಜನೆ, ಕತೆ ಮತ್ತು ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಘಟನೆ, ವಸ್ತು, ಬಂಧ ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಸಂಯೋಜನೆ. ಜಿ.ಎಚ್. ನಾಯಕರ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪ್ರಕ್ರಮ ಈ ರೀತಿಯ ಅವಲಂಬನೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಸಮಸ್ಯೆ ಯೆಂದರೆ, ಜಿ.ಎಚ್. ನಾಯಕರು ವಸ್ತುವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವೆಂದು ತಿಳಿದಿರುವುದರಿಂದ ವಸ್ತು ನಿರ್ವಹಣೆಯ ವಿಧಾನವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗಮನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದಲ್ಲಿ ಪಾಠ ಮಾಡುವಂತೆ ಇರುವ ಈ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪದ್ಧತಿಯು ಬೌದ್ಧಿಕ ಚಾಕಚಕ್ಯತೆಯ ಅಂಶವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ವಿಸ್ತ್ರತವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಕ್ರಮವು ಅನುಕರಣೆಯ ವಿನ್ಯಾಸಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿರುವಂಥದ್ದು ಕೂಡಾ. ಜಿ.ಎಚ್. ನಾಯಕರು ವಿಮರ್ಶಾ ಸಂಕಲನ 'ನಿಜದನಿ' (೧೯೮೮)ಯಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡಾ ಈ ರೀತಿಯ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. 'ನಿಜದನಿ'ಯ ಮುಖ್ಯ ಲೇಖನಗಳಾದ 'ರನ್ನನ ಸಾಹಸ ಭೀಮ ವಿಜಯ', 'ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಸಣ್ಣ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಘರ್ಷಗಳ ಸ್ವರೂಪ'ದಂತಹ ಲೇಖನಗಳು

ರಚನೆಯನ್ನು ಒಂದು ವಲಯವಾಗಿ ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತವೆ. ಜಿ.ಎಚ್. ನಾಯಕರ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುವುದಿದ್ದರೆ 'ವಸ್ತು ವಿವರದ ನೆಲೆ' ಮತ್ತು 'ತಂತ್ರ ಯೋಜನೆಯ ನೆಲೆ'ಗಳು (ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಸಣ್ಣ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿನ ಸಂಘರ್ಷದ ಸ್ವರೂಪ) ರಚನೆಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಕ್ರಮವನ್ನೇ ಮುಖ್ಯ ತಾತ್ವಿಕತೆ ನೆಲೆಯಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಪದ್ಯವನ್ನೇ ಒಂದು ಕೇಂದ್ರವನ್ನಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ನಡೆಸುವುದರ ಸಬಲತೆ ಮತ್ತು ದುರ್ಬಲತೆಯೆರಡೂ ಜಿ.ಎಚ್. ನಾಯಕರ ವಿಮರ್ಶೆಗಳಲ್ಲಿವೆ. ತೀರಾ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ಅನುಭವವನ್ನು ಪದ್ಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುವ ಜಿ.ಎಚ್. ನಾಯಕರದು ಸಾಹಿತ್ಯ ರಚನೆಯ ಬಗೆಗೆ ಏಕಾಂತವಾದಿ (Elitist) ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಆಗಿದೆ.

ಕೀರ್ತಿನಾಥ ಕುರ್ತಕೋಟಿಯವರ ವಿಮರ್ಶಾ ಲೇಖನಗಳು ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ (Solf Reflexive) ಮತ್ತು ಅನನ್ಯತೆಯ ನೆಲೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡವುಗಳು. ಕುರ್ತಕೋಟಿಯವರು ಹೇಳುವ ಮಾತು ರಚನೆಯ ಕುರಿತಂತೆ ಅವರು ತಳೆದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ: 'ಒಂದು ಕೃತಿಯ ಉದ್ದೇಶ ಮತ್ತು ಅದರ ವಸ್ತು ಇವುಗಳ ಅಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಬಹಳ ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದ ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಉದ್ದೇಶಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ವಸ್ತು ನಿರ್ಮಾಣವಾದರೆ ಕೃತಿಯ ಐಕ್ಯ ಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ಭಂಗ ಬಂದು ಕೃತಿಯ ಅವಯವಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಐಕ್ಯವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದು ಕಲಾವಿದನ ದೊಡ್ಡ ಸಾಧನೆ. ಅದು ಅವನ ಕರ್ತವ್ಯವೂ ಹೌದು. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಕಲಾವಿದ ಎಷ್ಟು ತೀವ್ರವಾದ ವಾಸ್ತವವಾದಿಯಾಗಿದ್ರೂ ಐಕ್ಯದ ಅನುಕೂಲತೆಗಾಗಿ ಅನುಭವವನ್ನು ಪುನರ್ನಿರ್ಮಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಲೇಖಕನ ಕಲ್ಪನಾ ಶಕ್ತಿ ತೀಕ್ಷ್ಣವಾದಷ್ಟೂ ಅವನ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಐಕ್ಯ ಹೆಚ್ಚಾಗುತ್ತದೆ. ಲೇಖಕ ಉಪಯೋಗಿಸುವ ಪ್ರತಿಮೆಗಳು, ಅಲಂಕಾರಗಳು ಪ್ರಾಸಾನುಪ್ರಾಸಗಳು, ನಿರ್ದಿಷ್ಟವೆನ್ನಬಹುದಾದ ಶೈಲಿ ಇವೆಲ್ಲವುಗಳ ಮುಖ್ಯ ಉಪಯೋಗವೆಂದರೆ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಂದದ ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವುದು'. ಕೀರ್ತಿನಾಥ ಕುರ್ತಕೋಟಿ (೧೯೮೨) ಕೃತಿಯ ರಚನೆಯನ್ನು 'ಐಕ್ಯದ' ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಮುಖಾಂತರ ವಿವರಿಸುವ ಕುರ್ತಕೋಟಿಯವರ ಅನುಭವದ ಪುನರ್ ನಿರ್ಮಾಣದ ಕಡೆಗೆ ಒತ್ತನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ರಚನೆಯ ಸಂದರ್ಭದ ಐಕ್ಯದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಮೂಲತಃ ದೇಶೀಯವಾದುದಲ್ಲ. ಐಕ್ಯದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸಿದ ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್‌ನ ರೀತಿಯಂತೆಯೇ ಇದು.

ಈ ರೀತಿಯ ಚರ್ಚೆಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯ ರಚನೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಕರುಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂರಚನೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿವೆ.

ಸಿ.ಎನ್. ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ಅವರ 'ಶಿಲ್ಪ ವಿನ್ಯಾಸ' (೧೯೮೬) ಮತ್ತು 'ಸ್ವರೂಪ' (೧೯೮೮) 'ವಿಮರ್ಶಾ ಸಂಕಲನಗಳು ರಚನೆಯ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಕುರಿತು

ಚರ್ಚಿಸಿವೆ. ಸಿ.ಎನ್. ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳಿಗೆ ಬದ್ಧ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಇನ್ನಿತರ ಅಂಶಗಳ ಕಡೆಗೆ ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ಅವರು ಲಕ್ಷ್ಯವನ್ನು ಹರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಕೃತಿಯನ್ನು ಕೃತಿಯಾಗಿಯೇ ಓದುವ ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ರಾಚನಿಕ ವಿಧಾನ ತೀರಾ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಗೋಚರವಾಗಿದೆ. ಅತ್ಯಂತ ಶಿಸ್ತುಬದ್ಧವಾಗಿ ಮತ್ತು ಕೃತಿಯ ಆಂತರಿಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಇದ್ದಕ್ಕಿಂದ್ದಂತೆಯೇ ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ಸಿ.ಎನ್.ಆರ್. ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಕೃತಿಯ ಕಟ್ಟಡದಿಂದಲೇ ಬಂಧಿತರಾಗಿರುವದು. ಕನ್ನಡ ಜೈಮಿನಿ ಭಾರತದ ಒಂದು ಅಭ್ಯಾಸವನ್ನು ವಿನ್ಯಾಸದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸುವ ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ಅವರು ನಿಶ್ಚಿತ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ವಿಮರ್ಶೆ ಅಂದರೆ; ಕೃತಿಯ ಒಳಗಿನ ಸಂಯೋಜನೆ ಮತ್ತು ಅದು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಕಲೆಗಾರಿಕೆಯ ಕಡೆಗೆ ಅದರ ಒಲವಿದೆ. ಈ ಪರಿಣಾಮದಿಂದಲೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ಕೃತಿಯ ಸಂರಚನೆಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವ ವಾಗ್ವಾದದ ಕಡೆಗೆ ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ಅವರು ಯೋಚಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂರಚನೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಇಟ್ಟು ನೋಡುವ ಅಮೂರರ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಕ್ರಮ (ಸಮಕಾಲೀನ ಕಥೆ, ಕಾದಂಬರಿ ಹೊಸ ಪ್ರಯೋಗಗಳು : ೧೯೮೧) ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳ ಹೇಳುವ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ರೀತಿಯದು.

ಅವರ 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆಯ ವಸ್ತು ವಿನ್ಯಾಸ ಕ್ರಮ'ದಂಥಹ ಲೇಖನಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯ ರಚನೆಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ಹೇಳಿ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತವೆ. ಆದರೂ ವಸ್ತು ವಿನ್ಯಾಸ ಕ್ರಮವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವಾಗ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಆರ್ಥಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಲಕ್ಷಿಸಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಅಮೂರರ 'ಅರ್ಥಲೋಕ' (೧೯೮೮) ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡಿರುವ ಮುಖ್ಯ ಲೇಖನಗಳಾದ 'ಆಧುನಿಕ ಕಾದಂಬರಿಯ ಬೆಳವಣಿಗೆ', 'ಅವಸ್ಥೆಯ ಅರ್ಥವ್ಯಾಪ್ತಿ ಆದರ್ಶ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವಿಕತೆ'ಯಂತಹ ಲೇಖನಗಳು ಮುಖ್ಯ ತಾತ್ವಿಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಆದರ್ಶ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವದ ಪರಿಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕ ಕಾದಂಬರಿಯ ರಚನಾ ಶಿಲ್ಪವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವ ಅಮೂರರು ನಾಯಕನನ್ನೂ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನೂ ಈ ಚರ್ಚೆಗೆ ಮೂಲ ಆಕರವಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಆಧುನಿಕ ಕಾದಂಬರಿಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ 'ಆದರ್ಶ' ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವದ ಪರಿಭಾಷೆ ಲುಕಾಕ್ಸನದು ಅಮೂರರ ಚರ್ಚೆಯು ರೂಪಕೇಂದ್ರಿತ ಮತ್ತು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದಿ ಎರಡೂ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪಂಥಗಳ ಸಂಕರವು ಈ ರೀತಿಯ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅಮೂರರು "ಕೃತಿಪರೀಕ್ಷೆ"ಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿ ಅನಂತರ ತಮ್ಮ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಿಕೊಂಡರು.

ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೃತಿ ರಚನೆಯನ್ನು ನಡೆಸಲೆತ್ನಿಸುವ ಟಿ.ಪಿ. ಅಶೋಕ ಅವರದು (ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಪರ್ಕ ೧೯೮೬) ಪೂರ್ಣ ಪ್ರಮಾಣದ ರಚನಾಶಾಸ್ತ್ರದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗೆಗೆ ಮೇಲು ಸ್ಪರ್ಶವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಪದ್ಯದ ರಚನೆಯನ್ನಷ್ಟೇ ಗಮನಿಸುವ ವಿಮರ್ಶೆಯಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳಿಸುವ ಅಶೋಕ ಅವರದು ಕೆಲವು ಬಾರಿ ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ಧಾಟಿ. ಇವರಲ್ಲಿ ನವ್ಯವಿಮರ್ಶೆಯ ಪರಿಕರವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ.

ರಚನೆಯ ಕುರಿತು ಎಚ್.ಎಸ್. ರಾಘವೇಂದ್ರರಾಯರ ವಿಮರ್ಶೆ ಕವಿಯ ಜೀವನ ಚರಿತ್ರೆ, ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಶಬ್ದ ಶಿಲ್ಪ ಇತ್ಯಾದಿ ಅಂಶಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. (ನಿಲುವು ೧೯೮೬) ರಚನೆಯನ್ನು ಒಡೆದುನೋಡುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ರೂಢಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವ ಇವರು ವಾಚಕ ವರ್ಗದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಲಕ್ಷಿಸುತ್ತಾರೆ. ಟಿನಿಲುವುಟಿ ವಿಮರ್ಶಾ ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಹೇರಳವಾದ ಉದಾಹರಣೆಗಳಿವೆ.

ಚರಿತ್ರೆ, ಸಮಾಜ, ಕೃತಿಕಾರ, ಕೃತಿ ಇತ್ಯಾದಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಮೂಲಕ ರಚನೆಯ ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುವ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜರು (ಅಮೃತ ಮತ್ತು ಗರುಡ ೧೯೮೩) ರಚನೆಗೆ ಒಂದು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ನೆಲೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಓದುಗ ವರ್ಗವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾ ರಾಜೇಂದ್ರ ಚೆನ್ನಿಯವರು ರಚನೆಯ ಕುರಿತು ಚಿಂತಿಸಿದರೆ (ಅಧ್ಯಯನ ೧೯೮೭ ಕುವೆಂಪು ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ಕಾದಂಬರಿ) ರಚನೆಯ ಕೌಶಲವನ್ನು ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯ ಪರಿಭಾಷೆಗಳ ಮೂಲಕ ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ (ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ, ೧೯೮೮) ದ್ವಂದ್ವ ವಿನ್ಯಾಸದ ಪರಿಭಾಷೆಗಳ ಮೂಲಕ ರಚನೆಯ ಕುರಿತಂತೆ ಜಿ. ರಾಜಶೇಖರ (ಜನ್ನನ ಯಶೋಧರ ಚರಿತೆಯ ದ್ವಂದ್ವ ವಿನ್ಯಾಸ)ವಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಆರ್ಕೆ ಮಣಿಪಾಲರು 'ಸಾಹಿತ್ಯ, ಆಶಯ ಮತ್ತು ವಿನ್ಯಾಸ'ದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. (೧೯೮೮) ಡಾ. ಶಾಂತಿನಾಥ ದೇಸಾಯಿಯವರು ರಚನಾ ಕ್ರಮವನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯವಹಾರಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸುತ್ತಾರೆ (೧೯೮೬).

ಇಷ್ಟನ್ನು ಕೇವಲ ಸ್ಥೂಲ ವಿವರಗಳಿಗಾಗಿ ಗಮನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಲು ಬೇಕಾದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಈ ವಿಮರ್ಶಕರು ಒದಗಿಸಿದ್ದಾರೆಂದು ಸೂಚಿಸಲು ಮಾತ್ರ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಇದ್ದ ಐಕ್ಯವು ಛೇದಿಸಿ ಹೋದುದು ವಸಾಹತು ಅನುಭವದ ಒಂದು ಹಂತವಾದರೆ, ಇದರೊಂದಿಗೆ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ನಾಗರಿಕತೆಯ ಪ್ರವೇಶದ

ಅನುಭವ ಇನ್ನೊಂದು ಹಂತ. ಹೀಗಾಗಿ ವಸಾಹತು ಶಾಹಿ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಬಿರುಕು ನಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಲಯವನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಪ್ರವೇಶಿಸಿದೆ. ಈ ಹೊತ್ತಿಗೆ ವಸಾಹತು ದೇಶಗಳು ತಮ್ಮ ಸ್ವಂತ ಚಹರೆಯನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಅನ್ಯ ದೇಶೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಜೊತೆಗೆ ಸದ್ಯದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಅನನ್ಯತೆಯು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವಾಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ದೇಶೀಯ ಚರಿತ್ರೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಬೆರೆಯದ ರಚನೆಯ ನಿಷ್ಠರು ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಗಳ ಸಾಮೀಪ್ಯವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಬಯಸುತ್ತಾರೆ. ರಚನೆಯನ್ನೇ ಒಂದು ಕೇಂದ್ರವೆಂದು ಭಾವಿಸುವ ಈ ವಿಮರ್ಶಕರು ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಅದ್ಭುತ ಸಾಕ್ಷ್ಯವಾಗಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿಮರ್ಶೆಯೆಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯೇ, ಮತ್ತೇನೂ ಅಲ್ಲವೆಂದೂ ಭಾವಿಸುವ ವಿಮರ್ಶಕರಿಗೆ ರಚನೆಯೆಂದರೆ ಕೃತಿಯ ಬಂಧ ತಂತ್ರ ನಿರೂಪಣಾ ಕ್ರಮಗಳ ಮೊತ್ತ. ಇದರ 'ಅತಿ' ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಜರುಗುತ್ತದೆಯೆಂದರೆ ರಚನೆಯ ಬಗೆಗೆ ಇರುವ ಕಾಲ ಮತ್ತು ದೇಶಗಳ ಅಂತರವನ್ನು ಈ ರೀತಿಯ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಲಕ್ಷಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಜಾಗತಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಮುಖಾಂತರ ಕನ್ನಡದ ಸಾಹಿತ್ಯ ರಚನೆಯನ್ನು ಸಮೀಕರಿಸುವ ಅನುಕರಣಾತ್ಮ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂವಾದವನ್ನು ಬೌದ್ಧಿಕವಲಯದಲ್ಲಿ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಈ ರೀತಿಯ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಕೇವಲ ಅಕಾಡೆಮಿಕ್ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸೃಜಿಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಇದು ಯುನಿವರ್ಸಿಟಿಯ ಕೊಠಡಿಯೊಳಗೆ ವಿಜೃಂಭಿಸಬಹುದಾದ ವಿಮರ್ಶೆಗಳಿವು. ಈ ರೀತಿಯ ವಿಮರ್ಶೆಗಳಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶಕನ ಒಳನೋಟ ಮತ್ತು ವಿದ್ವತ್ತು ಮಾತ್ರ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಜಗತ್ತಿನ ಸಾಮಾನ್ಯ ದುರಂತವಿದು.

ಚರಿತ್ರೆಗೂ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಿರುವ ವಿಮರ್ಶಕರು ರಚನೆಯನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ರಚನೆಯ ಕುರಿತ ವಾಗ್ವಾದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪಲ್ಲಟ, ಅವರ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬರಹಗಾರನ ಮನಸ್ಸು ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವ ನೆಲೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ರಚನೆಯನ್ನು ಅದು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿರುವ ರೀತಿಯನ್ನು ಈ ಬಗೆಯ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಭಾರತೀಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಅನನ್ಯತೆಯ ಸಮಸ್ಯೆಯಿಂದಲೇ (Identify) ಈ ರೀತಿಯ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿವೆ ಯಾದರೂ ಕೆಲವರು ತಮ್ಮ ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ವಿಸ್ತೃತಗೊಳಿಸಲು ಜಗತ್ತಿನ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸುವುದೂ ಇದೆ. ಉದಾ: ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜರ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಈ ಬಗೆಯದು. ಭಾರತೀಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುವ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿಯೂ ವಿಶ್ವದ ರಚನಾ ಕ್ರಮವನ್ನು ಕೈಗೆ ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುವ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜರು ದೇಶೀಯ

ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಮೂಲ ದ್ರವ್ಯವಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರಲಿಲ್ಲ. ರಚನೆಯ ಕ್ರಮದ ಬಗೆಗೆ ಅನೇಕ ಕೊರಗುಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜರದು ಸನ್ನಿವೇಶ ಆಧರಿಸಿದ ದೃಷ್ಟಿ. (Contextual)

ರಚನಾಕ್ರಮವನ್ನು ದೇಶೀಯ ಪರಿಕ್ರಮದ ಮುಖಾಂತರ ಗುರುತಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವ ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ ಅವರು ಭಾರತೀಯ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಅರ್ಥವತ್ತಾಗಿ ಗುರುತಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹೊಸದಾಗಿ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ವಿನ್ಯಾಸವು ಹೊಸ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸರದಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾಗಿದೆ ಯೆಂದು ಭಾವಿಸುವ ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ (ರಾಜಧಾನಿಯಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಮತಿಯರು – ಹಿನ್ನುಡಿ) ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿ ರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. 'ಕನ್ನಡಿಗಳು ಸಾಕು' ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದರ ಮುಖಾಂತರ ನಿಜವಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ ಯೋಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಆಲೋಚನೆಗೆ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವಿರುವುದಂತೂ ನಿಜ. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಮೂರನೆಯ ಜಗತ್ತು ಈಗ ಸ್ವಂತ ಚಹರೆಯನ್ನು ಹುಡುಕಲು ಹೊರಟಿರುವ ಕ್ರಮದಿಂದಾಗಿ ರಚನೆಯ ಕ್ರಮದ ಬಗೆಗೆ ಮತ್ತೆ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯ ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವ ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆ ಚರ್ಚಾರ್ಹ. ಆದರೆ, ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಕಾಸವೊಂದು ಸಹಜವಾಗಿ ವಸಾಹತು ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಒಡೆದು ಹೋದುದರಿಂದ ನಾರಾಯಣ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯ ನಿಲುವು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಕಷ್ಟವೋ ಏನೋ?

ಸಾಮಾಜಿಕ ಬಿರುಕಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರುವ ವಾದಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯ ರಚನೆಯನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜನಾಂಗಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರಿಯಾಗಿ ರೂಪಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಶಿಷ್ಟ–ಪರಿಶಿಷ್ಟಗಳ ಗೊಂದಲದ ಮಡುವಿನಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿ ನರಳುತ್ತಿರುವ ಈ ರೀತಿಯ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯ ರಚನಾ ಕ್ರಮವನ್ನು ಒಡೆದು ನೋಡುತ್ತವೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜನಾಂಗಕ್ಕೂ ಅವರದೇ ಅನ್ನಬಹುದಾದ ಸಾಹಿತ್ಯ ರಚನಾ ಕ್ರಮ ಒಂದಿದೆಯೆಂದೂ ಭಾವಿಸುವ ಈ ರೀತಿಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪದ್ಧತಿಯು ಸಾಹಿತ್ಯ ರಚನೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸಾಮಾನ್ಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಜಾನಂಗಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ ರಚನೆಯು ಪ್ರತ್ಯೇಕವೆಂದು ತಿಳಿಯುವ ಅಪಾಯವೊಂದು ಇಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದೆ.

೧.೩. ಮತ್ತೆ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಕೇಂದ್ರಸ್ಥಗೊಳಿಸಬಹುದು. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಅವತರಿಸಿರುವ ರಚನೆಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಕುರಿತಂತೆ ಕಾರ್ಯ–ಕಾರಣ

ಸಮಬಂಧವನ್ನು ನಾವೀಗ ಪರಿಶೋಧಿಸುವ ಹಂತಕ್ಕೆ ತಲುಪಿದ್ದೇವೆ. ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ೧೯೮೦ರ ಅನಂತರದ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯ ನೆಲೆಗಳು ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಈ ರೀತಿಯ ಇಸವಿಗಳಿಗೆ ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಬಂಧಿತವಾಗಿಲ್ಲ. ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮವು ರೂಪಿತವಾಗಿರುವುದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ತಾತ್ವಿಕ, ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ ಪುಸ್ತಕಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿವೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಈ ವಿಮರ್ಶೆಯ ರಚನೆಗಳು ವಿಶಾಲಾರ್ಥದಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಈ ಸಂಗತಿಗಳಿಗೆ ಬದ್ಧವಾಗಿವೆ. ಬಂಡಾಯ ಚಳುವಳಿಯ ಹುಟ್ಟು ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಶೋಧನೆಗೆ ತೊಡಗಿರುವುದರಿಂದ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಒಂದು ವೈಚಾರಿಕ ಆಕೃತಿಯು ಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಮೇಲುನೋಟಕ್ಕೆ ತೀರಾ ಸರಳವಾಗಿರುವ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಒಂದೋ ಸಮಾಜದ ವಿಚಾರವಾಗುವ ಇಲ್ಲ ವೈಯಕ್ತಿಕ ವಿಚಾರವಾಗುವ ಕಾಲ ಸನ್ನಿಹಿತ ವಾಗಿದೆ. ಈಗ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಲಯವನ್ನು ಕಾಡುತ್ತಿರುವ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದರೆ ನಿರ್ವಸಾಹತೀಕರಣ, ನಿರ್ವಸಾಹತೀಕರಣ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಜಗತ್ತನಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು. ಇದರ ತಾಯಿಬೇರು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿದೆ. ವಸಾಹತು ಅನುಭವದಿಂದ ಮುಕ್ತವಾಗಲು ಯೋಚಿಸುವ ನೆಲೆ ಬರತೊಡಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ, ಹೊಸ ವೈಚಾರಿಕ ಆಕೃತಿಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವಾಗಿನ ಸಂತೋಷ ಮತ್ತು ಹಳೆಯ ವೈಚಾರಿಕ ಆಕೃತಿಯನ್ನು ಒಡೆಯುವಾಗಿನ ಸಮಸ್ಯೆ, ಎರಡೂ ಈ ದಶಕದ ವಿಮರ್ಶೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. (Struct uration and de strueturation)

ವಸಾಹತು ಅನುಭವದ ಜೊತೆಗೆ ಬಂದ ಅನೇಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಮೂಲವನ್ನು ತೊಳೆದು ಬಿಡುವ ಹವಣಿಕೆಯಲ್ಲಿರವ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆ ಭದ್ರವಾದ ನೆಲೆಗಾಗಿ ಹುಡುಕಾಡುತ್ತಿರುವ ಹೊತ್ತಿದು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಮ್ಮ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಇರಬೇಕಾದ ಆದರ್ಶದ ರೂಪವೊಂದು ಈಗ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತಿದೆ.

ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಅಭಿರುಚಿಯ ಸಾಕ್ಷ್ಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲಿಸು ವುದಿದ್ದರೆ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯ.

ಈ ದಶಕದ ಕೆಲವು ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ವಿಶ್ವಸ್ಥ ಪರಿಭಾಷೆಯ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿವೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ನವ್ಯದ ಪರಿಧಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಸುತ್ತು ಹೊಡೆದಿವೆ. ಹೊಸ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ದೇಶೀಯ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಲಕ್ಷಿಸಿದ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಕೆಲವು. ಈ ಮೂರು ರೀತಿಯ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿವೆ.

ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವಕ್ಕೆ ಬೆನ್ನು ಹಾಕಿದ ವಿಮರ್ಶೆಗಳಲ್ಲಿ (ಉದಾ : ಜಿ.ಎಚ್. ನಾಯಕರ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು) ರಚನೆಯು ಕೇವಲ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಂತರಂಗದ ಶಿಸ್ತು

ಎನ್ನುವ ಮನೋಭಾವವು ಕಾಣಿಸಿದೆ. ರಚನೆಯನ್ನು ಅದರ ಉಪವಿಭಾಗಗಳ ಮೂಲಕ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾ ಸಾಗುವ ಈ ರೀತಿಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪದ್ಧತಿಯು ತನ್ನ ಸುಖಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಮಗ್ನವಾಗಿರುವ ಮಾದರಿಯದು. ಏಕಾಂತವಾದಿಗಳು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಪಡೆಯುವ ಸುಖವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಎತ್ತಿತೋರಿಸುವ ಈ ರೀತಿಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಸಾಹಿತ್ಯ ರಚನೆಯನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಅಂಗವಾಗಿಯೇ ಗಮನಿಸುತ್ತದೆ. ವೈಯಕ್ತಿಕ ಅನುಸಂಧಾನ ವಿಮರ್ಶಕನ ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆ, ಕೃತಿಯೊಳಗಿನ ಸಂಗತಿಗಳೆಲ್ಲವೂ ಈ ರೀತಿಯ ವಿಮರ್ಶೆಗಳಲ್ಲಿ ವಿಜೃಂಭಿಸಿವೆ.

ಪ್ರಾಗ್ರೂಪ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಅನುಸರಿಸುತ್ತಿರುವ ಕನ್ನಡದ ಕೆಲವು ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಹಾಗೂ ಇತರೆ ವಿಮರ್ಶಕರು ಕನ್ನಡದ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಇಂಗ್ಲೀಷಿನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯ ಜೊತೆಗೆ ಅನುರೂಪಗೊಳಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಈ ದಶಕದ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಪದ್ದತಿಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಡಾ. ಸಿ.ಎನ್. ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಇಂಗ್ಲೀಷಿನ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಕೃತಿಯ ಜೊತೆಗೆ ಕನ್ನಡದ ಕೃತಿಯನ್ನು ಸಮೀಕರಿಸುವ ಈ ರೀತಿಯ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಮತ್ತೆ ಚರ್ಚಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಪುನರಾವರ್ತನೆಗೊಳ್ಳುವ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ಕೇಂದ್ರಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡು ಈ ರೀತಿಯ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ರೂಪು ತಳೆಯುತ್ತವೆ. ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮೊದಲ ಅಂಶವೆಂದರೆ, ಭಾರತೀಯ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿರುವ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಸಾಹಿತ್ಯದೊಂದಿಗೆ ಸಮೀಕರಿಸುವ ಈ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪ್ರಯತ್ನ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ಬಂಧಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಚರ್ಚೆಗೆ ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಈ ರೀತಿಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಾಶಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ. ಚರಿತ್ರೆಗೂ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗೂ ಒಂದಿಷ್ಟೂ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲವೆಂದು ಭಾವಿಸುವ ಈ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪದ್ದತಿಯು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯವಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಮೂಲಕ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕೃತಿಯು ಪ್ರತ್ಯೇಕವೆನ್ನುವ ತಿಳುವಳಿಕೆಯು ಈ ರೀತಿಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಅಂತಸ್ಥವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಿ.ಎನ್. ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ಅವರು ವಿವರಿಸುವ 'ಪ್ರಯಾಣ'ದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಅವರಿಗೆ, ಆ ರೀತಿಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಟ್ಟರೆ, ಇನುನ ಕೆಲವರಿಗೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಅದು ಕೊಡಬಹುದು. ಹೀಗಾಗಿ ಲಕ್ಷ್ಮೀಶನ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪ್ರಯಾಣದ ಕಲ್ಪನೆಯು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದುದಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕಲ್ಪನೆಯು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಬದಲಾಗಿ ಅದು ಸಂವಾದಿಯಾದ

ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕೃತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥವಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಹೋದಂತೆಲ್ಲ ಕೃತಿಯ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಆಗಬಹುದಾದ ತಾತ್ವಿಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಇವು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆ.

ಈ ರೀತಿಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮತ್ತೊಂದು ದೊಡ್ಡ ಸಮಸ್ಯೆಯೆಂದರೆ ಅದು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ನಿಲುವು. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಈ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪದ್ಧತಿಯು ಯಾವಾಗಲೂ ವಿಶೇಷಣಾತ್ಮಕವಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡು ಮೌಲ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ರಚನೆಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾಗಿ ವಿಭಾಗಿಸುತ್ತಾ ಅದರ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಖಾಸಗಿ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿಶೋಧಿಸುವ ಈ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಘಟನೆಯನ್ನು ಒಟ್ಟು ಕೃತಿಯ ಸ್ವರೂಪದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ವಿಮರ್ಶಕರು ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುವ ಬಿಡಿ ಘಟನೆಗಳಲ್ಲಿ ಬದಲಾಯಿಸಿ ಕೂಡ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯ. ಉದಾ : 'ಪ್ರಯಾಣ' ಲಕ್ಷ್ಮೀಶನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಅಷ್ಟೆ. ಹೀಗೆಯೇ ಈ ರೀತಿಯ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಬಹುದು. ಒಂದು ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಅನೇಕ ಬಿಡಿಭಾಗಗಳಾಗಿ ಮಾಡಿ ಅದಕ್ಕೆ ಇನ್ನಿತರ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಂವಾದಿಯಾಗುವ ಭಾಗಗಳು ಎಷ್ಟಿವೆ ಎಂದು ತೌಲನಿಕವಾಗಿ ನೋಡುವ ಕ್ರಮವೇ ಉದಾರವಾದಿ ನಿಲುವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯು ನಂಬುವ ವಿಶ್ವದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಂತೆ ಇದು. ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿರುವ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಲ್ಲವೂ ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ವಿಮರ್ಶಕರಿಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜ ಚರಿತ್ರೆ ಇತ್ಯಾದಿ ಎಲ್ಲಾ ಅಂಶಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಈ ರೀತಿಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪದ್ಧತಿಯು ಗ್ರೀಕ್ ಪುರಾಣವನ್ನು ತುಳುಪಾಡ್ದನವನ್ನು ಒಂದಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅತ್ಯಂತ ಅಮಾನವೀಯ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದ್ಧತೆಯಲ್ಲದ ವಿಮರ್ಶೆಯ ನೆಲೆಗಟ್ಟಿದು. ಮತ್ತು ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಾಗ್ವಾದಕ್ಕೆ ಅರ್ಹವಾದುದು. ಉದಾರವಾದಕ್ಕೆ ಇರಬಹುದಾದ ದುರಂತವೆಲ್ಲವೂ ಈ ವಿಮರ್ಶೆಯ ನೆಲೆಗಟ್ಟಿಗೂ ಇದೆ.

ಈ ರೀತಿಯ ಉದಾರವಾದ ಧೋರಣೆಯು ಕನ್ನಡದ ವಿಮರ್ಶಕರಿಗೆ ಅನೇಕ ಅನುಕೂಲವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಟ್ಟಿವೆ. ವಿಶ್ವದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಆಲೋಚಿಸುತ್ತಾ ನಮ್ಮ ಸದ್ಯದ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಮರೆಯಲು ಇರುವ ಅವಕಾಶವಿದು. ಎರಡನೆಯದು ಮುಖಾ ಮುಖಿ ಆಗದೆ ಬೇರೆ ಯಾವುದಕ್ಕೂ ತುಡಿಯುವ ಪ್ರಯತ್ನ. ದೇಶೀಯತೆಯನ್ನು ಬಿಡುವ ಈ ರೀತಿಯ ಪ್ರಯತ್ನವು ಇನ್ನೊಂದರ ಬಿಂಬವನ್ನು ಹಿಡಿಯುವ ಅನುಕರಣೆಯ ಮಾದರಿಯದು.

ಸಾಹಿತ್ಯ ರಚನೆಯನ್ನು 'ದ್ವಂದ್ವವಿನ್ಯಾಸದ ಪರಿಭಾಷೆಯ' ಮೂಲಕ ವಿವರಿಸುವ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಕ್ರಮವೊಂದು ಈ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟ ರೂಪು–ರೇಷೆಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೂ ಸಾಹಿತ್ಯದ ರಚನೆಗೂ ಇರುವ

ಅವಿನಾಭಾವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವ ಈ ರೀತಿಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪದ್ಧತಿಯು ಸ್ವಂತ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ರಚನೆಯ ಜೊತೆಗೂಡಿರುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಈ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಕ್ರಮ ಎಚ್ಚರದ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದ್ಧತೆಯುಳ್ಳ ಈ ವಿಮರ್ಶಕರಿಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕೃತಿಯು ಕೇವಲ ತಾಂತ್ರಿಕ ಕುಶಲತೆಯುಳ್ಳ ವಿಷಯವಲ್ಲ. ಆದರ್ಶ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವ, ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ, ಕವಿ, ಕೃತಿ, ಓದುಗರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಚರ್ಚೆಯು ಮುಂದುವರೆದಿದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಎರಡು ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶವಿದೆ. ಹಳೆಯ ವೈಚಾರಿಕ ಆಕೃತಿಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಯತ್ನ ಮತ್ತು ಹೊಸ ವೈಚಾರಿಕ ಆಕೃತಿಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ. ಈ ವಿಮರ್ಶಕರಿಗೆ ರಚನೆಯು ಆದರ್ಶವಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯ ರಚನೆಯನ್ನು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ಕೆಲಸವಿದು. ಸಾಹಿತ್ಯ ರಚನೆಯ ಕುರಿತ ಮೂಲಭೂತ ಸಂಗತಿಗಳ ಕಡೆಗೆ ಈ ವಿಮರ್ಶೆ ಲಕ್ಷ್ಯವನ್ನು ಹರಿಸಿದೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ ರಚನೆಗೂ ಕೃತಿಕಾರನಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧದ ಸ್ವರೂಪ ಯಾವ ಬಗೆಯದು? ಸಾಹಿತ್ಯ ರಚನೆಯ ಸಂಗತಿಗಳಿಗೂ ಸಮಾಜಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧದ ಸ್ವರೂಪ ಯಾವ ತರಹ? ಈ ರೀತಿಯ ಗಂಭೀರ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಅನ್ನಬಹುದಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಈ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಶುರುವಾಗಿದೆ.

ಇಷ್ಟಾಗಿಯೂ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಅನೇಕ ಮಿತಿಗಳಿವೆ :

೧. ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿಯಾದರೂ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕೂಸು.

೨. ಕನ್ನಡದ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಯುರೋಪಿಯನ್ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪರಿಕರವನ್ನೇ ಅನ್ವಯಗೊಳಿಸಿದರು.

೩. ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಗಣಿಸಲಿಲ್ಲ.

೪. ಕನ್ನಡದ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಒಂದು ಆಕಸ್ಮಿಕ ಪ್ರಯೋಗದಂತೆ ಪ್ರಯೋಗ ವಾಯಿತು.

೫. ಕನ್ನಡದ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ತಾಯ್ನೆಲವಿಲ್ಲ.

೬. ಅದರ ಹಿಂದೆ ವಸಾಹತು ಶಾಹಿ ಅನುಭವ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಬೆಂಬಲವಿಲ್ಲ.

೭. ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಟವಸ್ತುನಿಷ್ಠತೆಟಿ ಹಾದಿ ತಪ್ಪಿಸುತ್ತದೆ.

೮. ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಹೇಳುವಂತೆ – ಕೃತಿಗೆ ಬಂಧದ ಅನನ್ಯತೆ – ಆಯಾ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು.

೯. ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಒಂದು ನಿಯಮಾವಳಿ ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಕೃತಿ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇರುತ್ತದೆ.

೧೦. ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಯಾಮವಿಲ್ಲ – ಅದರಿಂದ ಅದು ಜನ ವಿಮುಖವಾಯಿತು.

ಗ್ರಂಥಋಣ ಮತ್ತು ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

೧. ಸಿ.ಎನ್. ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ಅವರ ಸ್ವರೂಪ ವಿಮರ್ಶಾ ಸಂಕಲನದ ಹಿನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ (ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ : ಸಿ.ಎನ್. ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ೧೯೮೬ ಸ್ವರೂಪ ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ, ಮುಂಬಯಿ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ಮುಂಬಯಿ, ಪು. ೬೮–೬೮).

೨. ನಾಯಕ, ಜಿ.ಎಚ್. ೧೯೮೪. ನಿರಪೇಕ್ಷ ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಸಾಗರ.

೩. ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ವಿಮರ್ಶೆ ಎನ್ನುವುದರ ಬಗೆಗೆ ವಾಗ್ವಾದವಿದೆ. ವಸ್ತು ಎನ್ನುವುದು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಅದು ಓದುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ ಎಂದು ನಿರಚನ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳು ನಂಬುತ್ತಾರೆ.

೪. ನಾಯಕ, ಜಿ.ಎಚ್. ೧೯೮೮. ನಿಜದನಿ, ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಸಾಗರ.

೫. ಕುರ್ತಕೋಟಿ ಕೀರ್ತಿನಾಥ. ೧೯೮೨. ವಿಮರ್ಶೆಯ ವಿನಯ (ಕಾದಂಬರಿ ಪ್ರಕಾರ), ಮನೋಹರ ಗ್ರಂಥಮಾಲೆ, ಧಾರವಾಡ–೧.

೬. ರಾಮಚಂದ್ರನ್, ಸಿ.ಎನ್. ೧೯೮೬. ಶಿಲ್ಪ ವಿನ್ಯಾಸ, ಕನ್ನಡ ಸಂಘ, ಸಂತ ಫಿಲೋಮಿನಾ ಕಾಲೇಜು, ಪುತ್ತೂರು, ದ.ಕ.

೭. ರಾಮಚಂದ್ರನ್, ಸಿ.ಎನ್. ೧೯೮೮. ಸ್ವರೂಪ, ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ, ಮುಂಬೈ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ಮುಂಬೈ.

೮. ಅಮೂರ, ಜಿ.ಎಸ್. ೧೯೮೧. ಸಮಾಲೀನ ಕಥೆ ಕಾದಂಬರಿ ಹೊಸ ಪ್ರಯೋಗಗಳು, ಕ.ಸಾ.ಪ. ಬೆಂಗಳೂರು.

೯. ಅಮೂರ, ಜಿ.ಎಸ್. ೧೯೮೮. ಅರ್ಥಲೋಕ, ಸ್ನೇಹ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೧೦. ಅಶೋಕ, ಟಿ.ಪಿ. ೧೯೮೬. ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಪರ್ಕ, ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಸಾಗರ.

೧೧. ರಾಘವೇಂದ್ರರಾವ್, ಎಚ್.ಎಸ್. ೧೯೮೯. ನಿಲುವು, ಕನ್ನಡ ಸಂಘ, ಕ್ರೈಸ್ಟ ಕಾಲೇಜು, ಬೆಂಗಳೂರು.

೧೨. ನಾಗರಾಜ, ಡಿ.ಆರ್. ೧೯೮೩. ಅಮೃತ ಮತ್ತು ಗರುಡ, ಪುಸ್ತಕ ಚಂದನ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೧೩. ರಾಜೇಂದ್ರ ಚೆನ್ನಿ. ೧೯೮೨. ಅಧ್ಯಯನ, ಪರಿಸರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾಶನ, ಶಿವಮೊಗ್ಗ.

೧೪. ನಾರಾಯಣ, ಕೆ.ವಿ. ೧೯೮೪. ಸಾಹಿತ್ಯ ತತ್ವ : ಬೇಂದ್ರೆ ದೃಷ್ಟಿ, ಕನ್ನಡ ಸಂಘ ಕ್ರೈಸ್ಟ ಕಾಲೇಜು ಬೆಂಗಳೂರು, ಇದರಲ್ಲಿ ನಾರಾಯಣ ಅವರು ಸೂಚ್ಯವಾಗಿ ಇದನ್ನು ಲಕ್ಷಿಸಿದ್ದಾರೆ.

(ಸಾಹಿತ್ಯವಿಮರ್ಶೆ ೧೯೯೦ (ಸಂ. ಮುರಳೀಧರ ಉಪಾಧ್ಯ ಹಿರಿಯಡಕ ಪ್ರಕಟಿತ)



ವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಶಿಷ್ಟತೆ ಮತ್ತು ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ

ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಸಮೂಹ ಮತ್ತು ಸಮಾಜವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರದು ಜನರ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುವ ಮಾದರಿಯದಲ್ಲ. ಈ ಮೊದಲು ವಿವರಿಸಿರುವಂತೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯು ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಅನನ್ಯತೆಯಿದೆ ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನ ಅನನ್ಯತೆಯೆಂದರೆ ಉಳಿದೆಲ್ಲಾ ವಿಷಯಗಳಿಗೂ ವ್ಯಕ್ತಿಗೂ ಹೆಚ್ಚು ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲವೆಂದು ಅರ್ಥ. ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಸಂಬಂಧಗಳೊಂದಿಗೆ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದವನು ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಪರಕೀಯ ನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತು ಉಳಿದವರೆಲ್ಲರಿಗಿಂತ ತಾನು ತುಂಬಾ ಭಿನ್ನನೆಂದು ತೋರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. 'ಗತಿ-ಸ್ಥಿತಿ' ಕಾದಂಬರಿಯ ನಾಯಕನ ಹಾಗೆ.

ವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯೆಂದು ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಕರೆಯುತ್ತೇವೋ ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಪದವಾಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ವಿಭಿನ್ನ ಕಾಲಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನ ರೀತಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿವೆ. ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ; ತತ್ವಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ; ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ

ಟಿವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಟಿಯೆನ್ನುವುದನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆ ಇದ್ದರೆ, ಮತ್ತೊಂದು ಹಳೆಯ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಅರ್ಥವೂ ಇದೆ. ಇದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದಲ್ಲಿ 'ಪರಕೀಯತೆ' (Alienation) ಮತ್ತು 'ವ್ಯಕ್ತಿವಾದ' (Individudlism) ದೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯು ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಗಿಂತ ಇನ್ನೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಭಿನ್ನವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯೆನ್ನುವವನ ಬಗ್ಗೆ ಮೂರು ರೀತಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳಿವೆ :

೧. ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಭುತ್ವದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆ

೨. ಧಾರ್ಮಿಕ ವ್ಯಾಖ್ಯೆ

೩. ಸಮಾಜವಾದಿ ಮತ್ತು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆ.

ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಭುತ್ವದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಪ್ರಜೆಯಾಗಿ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಅದರೊಂದಿಗೆ ಪ್ರಜೆಯಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಕೆಲವು ನಿಯಮಗಳು ಮತ್ತು ಸಂಹಿತೆಗಳು ಇವೆಯೆಂದು ಅದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯು ಒಂದು ನಾಗರಿಕ ಸಂಹಿತೆಯ ಒಳಗಿನಿಂದ ಮುಖ್ಯ. ಬೇರೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ರಾಜಕಾರಣವು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಅದರ ಸಾಂವಿಧಾನಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಯೊಳಗಿನಿಂದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿ ರಾಜಕಾರಣವು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಹಕ್ಕುಗಳು ; ಕರ್ತವ್ಯಗಳು ; ನಿಯಮಗಳು ಮುಂತಾದವುಗಳೊಂದಿಗೆ ಮಾತಾಡುವ ಹಾಗೆ ಅಂತರಾಳದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರೂ ಸಮಾನರಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಆಸ್ತಿಯ ಯಜಮಾನಿಕೆ; ಹಕ್ಕುಗಳು; ಹಣದ ಚಲಾವಣೆ ಇವೆಲ್ಲಾ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯವು.

ಧಾರ್ಮಿಕವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬೇರೆ ಮಾದರಿಯದು. ಧರ್ಮದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಯೆಂದರೆ – ದೇವರೆದುರು ಮಕ್ಕಳು ಅಥವಾ ದೇವರೆದುರು ಸಮಾನರು. ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯು ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ದೇವರ ಮಕ್ಕಳೆಂದೇ ನಂಬುತ್ತದೆ. ದೇವರೆದುರು ಮನುಷ್ಯರೆಲ್ಲರೂ ಸಮಾನರಾದರೂ ಆಯಾಯ ಕರ್ಮಕ್ಕಾಗಿ ಅನುಸರಾವಾಗಿ ಮನುಷ್ಯರು ಭಿನ್ನರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಜಗತ್ತಿನ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯವರಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ.

ವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯೆಂದರೆ ಅದು ಮಾನಸಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಅದೊಂದು ಬೌದ್ಧಿಕ ಕ್ರಮ ಅಥವಾ ನಿಯಮಾವಳಿ. ವ್ಯಕ್ತಿಯು ತನ್ನ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದರೆ ಅವನು ತನ್ನದೇ ಆದ ಚಹರೆಯೊಂದನ್ನು

ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಎನ್ನುವುದು ವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮತ್ತು ತಾನು ಇತರರಿಗಿಂತ ಅನ್ಯ ಎಂಬುದನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಬೇಕು. ಹೀಗಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿವಿಶಿಷ್ಟತೆಯೆನ್ನುವುದು ಕೂಡಾ ಒಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಧಾರ್ಮಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಾತ್ರ 'ವ್ಯಕ್ತಿವಿಶಿಷ್ಟತೆ'ಗೆ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ.

ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಇನ್ನೊಂದು ನಿಲುವನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ನಾಗರಿಕತೆಯು ಬೆಳೆಯುತ್ತಾ ಬಂದಂತೆ ಮನುಷ್ಯ ನಿಸರ್ಗದಿಂದ ಬೇರೆಯಾದ. ಆಧುನಿಕ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಾವಿದನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಒಂದು ಕೃತಕವಾದ ಆವರಣವಾಗಿದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಪ್ರಕಾರ – ಕೆಲಸದ ವರ್ಗೀಕರಣ, ಖಾಸಗಿ ಆಸ್ತಿ, ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಕ್ರಮದಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಸಮಾಜದಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ಅವನಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಅನನ್ಯತೆ ಇದೆ.

ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ವ್ಯಕ್ತಿ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವೆಂದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯು ತಾನು ತನಗಾಗಿ ಬದುಕುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಮತ್ತು ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ತಾನೇ ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ಇದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ತನಗೆ ತಾನೇ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಹುಡುಕಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯು ಇಲ್ಲ. ರೂಸೋ ಒಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಎರಡು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವರ್ಗೀಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು: ಸಹಜ ಮತ್ತು ನಿಸರ್ಗಕ್ಕೆ ಹತ್ತಿರವಾದ ಮನುಷ್ಯರು. ಇವರಿಗೆ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಇನ್ನೊಂದು: ಸಾಮಾಜಿಕ ಮನುಷ್ಯರು. ಧಾರ್ಮಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಯಿಂದ: 'ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆ'ಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯೆನ್ನುವುದು ಸಾಮಾಜಿಕತೆಯ ಉಪುತ್ಪನ್ನ. ಅದು ಸ್ವತಂತ್ರ ಮತ್ತು ಪ್ರತ್ಯುಕ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಬೌದ್ಧಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ದ್ವಿತೀಯ ಮಹಾಯುದ್ಧದ ತರುವಾಯ – ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದಿಗಳು, ವ್ಯಕ್ತಿವಾದಿಗಳು, ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳು, ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು, ಸಮಾಜ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು, ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರು, ಲೇಖಕರು ಇದರ ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸಿದರು. ಆದರೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ: ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಗ್ರಹಿಸುವುದರಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಗೆ ಅದು ಹೆಚ್ಚಿನ ಒತ್ತನ್ನು ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ.

ವ್ಯಕ್ತಿಯ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬಂದಾಗ ಅದನ್ನು ಒಂದು 'ಸುಸಂಘಟಿತ' ಸಂಗತಿಯೆಂಬಂತೆ ನೋಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಒಂದೇ ಗುಣದಿಂದ ವಿವರಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಯುಗದಿಂದ ಟಿವ್ಯಕ್ತಿವಿಶಿಷ್ಟತೆ ಟಿ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷ ಅರ್ಥ ಬಂತು. ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಯುರೋಪಿಯನ್ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ

ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿವರ್ತನೆಯು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಪದ್ಧತಿಯು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಛಿದ್ರೀಕರಣಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಯಿತು. ತಂತ್ರಜ್ಞಾನದ ಬೆಳವಣಿಗೆ; ವಿಜ್ಞಾನದ ಮುಂದುವರಿಕೆ, ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಚಿಂತನಾ ಕ್ರಮದ ಹಿನ್ನಡೆ; ವಿಭಕ್ತ ಕುಟುಂಬಗಳ ದೆಸೆಯಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಯ 'ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವ' **(Authentic selt)** ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಒತ್ತು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಹೀಗಾಗಿ ನವ್ಯದ ಎಲ್ಲಾ ಚಿಂತನೆಗಳು 'ಸ್ವ-ಅನನ್ಯತೆ', 'ಸ್ವ-ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ'ಯನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯಿತು. ಇದು ಬಂಡವಾಳವಾದಿ ಆರ್ಥಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳ ಫಲ. ಇದರಿಂದ ನವೋದಯ (ರೊಮ್ಯಾಂಟಿಕ್) ಮತ್ತು ನವ್ಯ (Modernism) ಎರಡರಲ್ಲಿ 'ವ್ಯಕ್ತಿ'ಗೆ ವಿಶೇಷ ರೀತಿಯ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವು ಬಂತು.

ಪ್ರಾಚೀನ ರಾಜ್ಯ ಸಂಘಟನೆಯಲ್ಲಿ ರಾಜನೇ ಕೇಂದ್ರ. ಆಗ ಗಣ ತಂತ್ರ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಹೊಸದಾಗಿ ಉದಯವಾದ ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಜಗತ್ತಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬಂತು. ಅದರೊಂದಿಗೆ ಹೊಸ ಕಾನೂನು ಹೊಸ ನಾಗರಿ ಪ್ರಜೆ; ಹೊಸ ಸಮಾನತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಮುಂಚೂಣಿಗೆ ಬಂತು. ಇವೆಲ್ಲದರ ಪರಿಣಾಮವೇ ವ್ಯಕ್ತಿವಿಶಿಷ್ಟತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ.

ಸಮಾಜವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮ ಬೇರೆ. ಅದು ತನ್ನ ಹಿಮದಿನ ಚಳುವಳಿಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನ. ಅದು ತನ್ನ ಹಿಂದಿನ ಚಳುವಳಿಗಳಂತೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಸಂಬಂಧ: ಚಾರಿತ್ರಿ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿತು. ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಸಂಬಂಧಗಳು ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಸಮಾಜವಾದಿ ಚಳುವಳಿಯು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿತು. ಸಮಾಜವಾದಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಪ್ರಕಾರ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಏಕತೆಯು ಇಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಕೂಡಾ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ - ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳಿಂದ ಕಟ್ಟಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಗುರಿಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಒಬ್ಬ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಗುರುತಿಸುವುದಕ್ಕೂ 'ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ' ಆಗುವುದಕ್ಕೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಾಂಕೇತಿಕತೆಯಿದೆ. ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ; ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ 'ವ್ಯಕ್ತಿ'ಗೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಕಲ್ಪನೆಯು ಆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾದುದು. ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ಬಂಡವಾಳ ಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿಂದ 'ಕಟ್ಟಲ್ಪಟ್ಟ'! ಕೌಟುಂಬಿಕ ರಚನೆಗಳು ಬೇರೆಯಾದವು. ಉತ್ಪಾದನೆಗಳಲ್ಲಿ ಬದಲಾದವು. ಆದುದರಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿಯೂ ಬದಲಾವಣೆಯು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡವು. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಉದ್ಯೋಗ, ಸಮಾಜದೊಂದಿಗೆ

ಅವನು ವ್ಯವಹರಿಸುವ ಕ್ರಮ, ಅವನ ಚಟುವಟಿಕೆ ನಿಯಂತ್ರಿಸಿದವು. ಹೀಗೆಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅನನ್ಯತೆಯು ಮಾನಸಿಕ, ರಾಜಕೀಯ, ಧಾರ್ಮಿಕ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇವೆಲ್ಲವು ಜೀವನ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಒಂದು ರೂಪವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ. ಭೌತಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ; ಮಾನಸಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಒಂದು ಚಹರೆಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತವೆ. ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ನಾವು ಪ್ರಾಣಿವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯು ಮೂಲತಃ ಆವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಆವೃತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೂ ಅದು ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ವೈರುಧ್ಯಗಳಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಿಕಾಸಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು ನಿರ್ಧರಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯೆನ್ನುವುದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಚರಿತ್ರೆ; ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಸಂಬಂಧ ; ಸಾಮಾಜಿಕ ಆರ್ಥಿಕ ಕ್ರಮಗಳಿಂದ ನಿರ್ಧರಿತವಾಗುತ್ತದೆ.

(ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿತ.)



ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಯೋಗ

ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಬರಹವೂ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿಯ ನಿರೂಪಣೆ. ಬರಹವು ಬರಹಗಾರನಿಂದ ಓದುಗನಿಗೆ ಸಂವಹನಗೊಳ್ಳುವ ಒಂದು ಮಾಧ್ಯಮ. ಈ ಮಾಧ್ಯಮವು ಬರಹಗಾರನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ನಾಟಕಕಾರ ನಾಟಕ ಬರೆಯುವ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ನಿರೂಪಣೆಯಿಂದ ಓದುಗನನ್ನು ತಲುಪುತ್ತಾನೆ. ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಅದೇ ನಾಟಕ ನಿರ್ದೇಶಕನಿಂದ – ಪಾತ್ರಧಾರಿಯಿಂದ ಪ್ರೇಕ್ಷಕನನ್ನು ತಲುಪುತ್ತದೆ. ಕವನ; ಕತೆ; ಕಾದಂಬರಿಗಳು; ಪತ್ರಗಳು; ಪತ್ರಿಕಾವರದಿಗಳು – ಹೀಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಸಂವಹನ ಸಾಧ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಆಕೃತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತಾ ಹೋದಂತೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪ: ಅದರ ತಾತ್ವಿಕ ರೂಪಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಬಕ್ತಿನ್ ಒಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ. ಅವನ ಮಾತುಗಳು ಬೇರೆಯಿದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ರೂಪಾಂತರಗೊಳಿಸ ಬಹುದು. ಅದೆಂದರೆ ಒಬ್ಬ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯನು ಕೂಡಾ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ

ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂವಾದ ನಡೆಸುತ್ತಾನೆ. ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಒಂಥರ, ಹೊಲದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಥರ. ದೇವಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ದೇವರೆದುರು ಪ್ರಾರ್ಥಿಸುವಾಗ ಬೇರೊಂದು ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಶ್ರದ್ಧಾ ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ತನ್ನ ನಿವೇದನೆಯನ್ನು ಸಲ್ಲಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಂದರೆ ಆಯಾ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಬೇರೆಯಾದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ – ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಚೌಕಟ್ಟೆಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯೂ ಉಳಿದೆಲ್ಲಾ ಮಾನವೀಯ ಬೌದ್ಧಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಯಂತೆ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಬೌದ್ಧಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆ. ಒಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು – ಅದೆಂದರೆ ಕತೆ; ಕವನ; ನಾಟಕ; ಕಾದಂಬರಿ ಮುಂತಾದವುಗಳ ನಿರೂಪಣೆಯ ಕ್ರಮಗಳಿಗೂ, ವಿಮರ್ಶೆ ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶೆಯ ವಾದಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಾ ಅದನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುವ ವರಿಗೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ವಾದಗಳು ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವವರ ಬೌದ್ಧಿಕ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ, ಸೃಜನಶೀಲ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿನ ಬೌದ್ಧಿಕ ಕೌಶಲಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಸೃಜನಶೀಲ ಬರವಣಿಗೆ, ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ. ಅದು ಒಂದು ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮದ ವಿನ್ಯಾಸ. ಸೃಜನಶೀಲ ಬರಹವು ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು; ತನ್ನ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಮೂರ್ತರೂಪ ಕ್ಕಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಮನಸ್ಸು–ಬರವಣಿಗೆ ಎರಡೂ ಇದರಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾದ ಅಂಶವಾಗಿ ರುತ್ತವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಬರೆಯುವವನಿಗೆ ಮನಸ್ಸು; ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಭಾವನೆಯು ಇದ್ದರೆ ಸಾಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅಂಶಗಳು ವಿಮರ್ಶೆ ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕವಾದಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವವರಿಗೆ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವಿಮರ್ಶೆ ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕವಾದಗಳು ಕೇವಲ ಅನಿಸಿಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಅಥವಾ ತಕ್ಷಣದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲ. ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಕವಿತೆಯನ್ನು ಓದಿ ಅಥವಾ ಕಾದಂಬರಿ ಓದಿ ನಾವು ನೀಡುವ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯು ವಿಮರ್ಶೆ ಎನಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾರದು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಕೃತಿಯೊಂದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುವಾಗ, ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಎನ್ನುವುದು 'ಸೂರ್ಯನನ್ನು ನೋಡಿ ಆಹಾ ಎಷ್ಟು ಚೆನ್ನಾಗಿದೆ! ಇದು ದೇವರ ದಯೆ' ಎಂದಷ್ಟು ಸುಲಭವಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸಂಕಥನವು ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಬಯಸುತ್ತದೆ: ವಿಮರ್ಶಕನ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ನಿಲುವು; ಅವನ ಬೌದ್ಧಿಕ ಪರಿಣತಿ; ಅವನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರುವ ಜ್ಞಾನ ವಲಯದ ವೈಚಾರಿಕ ನೆಲೆಗಳು; ಒಂದು ಕೃತಿಯನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಲು ಅವನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಹತ್ಯಾರ; ಇವೆಲ್ಲಾ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಕೃತಿಯೊಂದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುವುದೆಂದರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತು ಬರೆಯುವುದೆಂದರೆ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ತಳಹದಿಯಿಲ್ಲದೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುವುದಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಘಟನೆ:

ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ಕೂಡಾ ನಾವು ಹೀಗೆ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ – ಅಂದರೆ ನಮ್ಮ ನಮ್ಮ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತೇವೆ. ನಮ್ಮ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತೇವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ವಿಮರ್ಶೆಯಾಗಲೀ, ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕವಾದಗಳಾಗಲೀ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ರೂಪುಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಕೃತಿಯು ಚೆನ್ನಾಗಿದೆ ಅಥವಾ ಚೆನ್ನಾಗಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಒಂದು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವನ್ನು ಕೊಡಬೇಕಾದರೆ ಕೆಲವು ರೀತಿಯ ವಿವರಣೆಯು ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ತನ್ನ ನಿಲುವನ್ನು ವಿಮರ್ಶಕರು ಸಮರ್ಥಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಅದು ಒಂದೆಡೆಯಿಂದ ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಮತ್ತೊಂದೆಡೆಯಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳೊಂದಿಗೆ ನಡೆಸುವ ಸಂಕಥನ. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಇಮ್ಮುಖದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದರಿಂದ ಅದು 'ಬೌದ್ಧಿಕ ಶ್ರಮ'ವನ್ನು ಮತ್ತು 'ಏಕಾಗ್ರತೆ'ಯನ್ನು, ಕೃತಿಯ ಪರಿಶೀಲನೆಯ ವಿವಿಧ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು (ಇದು ವಿವಿಧ ವಿಮರ್ಶಕರ ವಿಮರ್ಶಾ ಪರಿಕರ, ಅವರ ಓದಿನ ಕ್ರಮ ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ) ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ.

'ಪರಂಪರೆ'ಯೆನ್ನುವುದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ತಂದವನು ಟಿ.ಎಸ್. ಎಲಿಯಟ್. ಆತ Tradition and individual talent (ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿ ಪ್ರತಿಭೆ)ಯೆಂಬ ಲೇಖನವನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾನೆ. ತುಂಬಾ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ವಿವರಿಸಬೇಕೆಂದರೆ ಪರಂಪರೆಯೆನ್ನುವುದು ಬೆಳೆದು ಬಂದಿರುವಂಥದ್ದು. ಅದರಲ್ಲಿರುವ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಲೇಖಕನು ತನಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ಆಯ್ಕೆಮಾಡಿ ಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಅಂದರೆ ಪರಂಪರೆಯೆನ್ನುವುದು ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನ (ಲೇಖಕನ) ಆಯ್ಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು, ಅವನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಪ್ರಕಾರ ಪರಂಪರೆಗೆ ಒಂದು ಕೇಂದ್ರೀಕೃತವಾದ ಮೌಲ್ಯವಿರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಪುನರ್ ಮನನದಿಂದ, ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ – 'ಆದರ್ಶ'ದ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಹತ್ವಾಕಾಂಕ್ಷೆಯ ಕೃತಿಯು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. 'ಪರಂಪರೆ' ಯೆನ್ನುವುದು ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಂಕೀರ್ಣಪದವಾಗಿದೆ. ಪರಂಪರೆ ಅನ್ನುವುದು ಸೃಜನಶೀಲ; ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವೆಂದು ಎಲಿಯಟ್ ನಂಬುತ್ತಾನೆ. ನವ್ಯದ ಸಂದರ್ಭದ ಪ್ರಮುಖ ವಿಮರ್ಶಕನಾದ ಎಲಿಯಟ್ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಮೌಲ್ಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತು ಪರಂಪರೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲಿ 'ಆಯ್ಕೆ' ಎನ್ನುವುದು ತುಂಬಾ ಮುಖ್ಯ. ಎಲಿಯಟ್‌ನ ಪರಂಪರೆಯ ಬಗೆಗಿನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ತುಂಬಾ ಸೀಮಿತವಾದುದು. ಆತನ ಗ್ರಹಿಕೆಯಂತೆ – ಯಾವಾಗಲೂ ಪರಂಪರೆ ಯೊಂದಿಗೆ ಲೇಖಕ ಮಾತ್ರ ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ

ಎಲಿಯಟ್ 'ಪರಂಪರೆ'ಯನ್ನು 'ವೈಯಕ್ತಿಕ' (Individualism) ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿವಾದ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ: 'ಪರಂಪರೆ' ಮತ್ತು 'ಪ್ರಯೋಗ' ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಬಿಡಿಸುವುದು ಸ್ವಲ್ಪ ತೊಡಕಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿದೆ. ಆದರೂ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಯೋಗದ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಬೌದ್ಧಿಕ ಸಂವಾದದ ಪ್ರಶ್ನೆ.

ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಲೇಖಕನ (ವಿಮರ್ಶಕನ) ಬೌದ್ಧಿಕ ಸಂವಾದವೂ ಒಂದು ಕ್ರಮವೆಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅದು ಅವನೊಬ್ಬನ ಗ್ರಹಿಕೆಯೆಂದು ಮಾತ್ರವೇ ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಕೆಲವು ಮೂಲಭೂತ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ :

೧. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂದರ್ಭ

೨. ಅವನ ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವುಗಳು

೩. ಅವನು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಬಳಸುವ ಪರಿಕರಗಳು

೪. ಅವನ ರಾಜಕೀಯ ನಿಲುವು

೫. ಸಾಹಿತ್ಯದಿಂದ ಅವನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುವ ಅಂಶಗಳು

೬. ಕೃತಿಯೊಂದಕ್ಕೆ ಅವನು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವನ ಪ್ರಜ್ಞಾವಲಯದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿರುವ ಇತರ ಬೌದ್ಧಿಕ ಪ್ರಭಾವಗಳು

ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕನ ಜ್ಞಾನದ ಮಟ್ಟ

(ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶಕನ ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಕೃತಿಕಾರನ ಜಾತಿಯು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾದಾಗ ಅವು ಪರಸ್ಪರ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗಿ, ವಿಮರ್ಶಕ ಕೃತಿಕಾರನಿಂದ ಕೆಲವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಅಂಶಗಳನ್ನು, ಉತ್ತರಗಳನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುತ್ತಾನೆ. ಉದಾ: ಆನಂದರ 'ನಾನು ಕೊಂದ ಹುಡುಗಿ' ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಆನಂದರು ಹುಡುಗಿಯನ್ನು ಯಾಕೆ ಕೊಲ್ಲಬೇಕಾಗಿತ್ತು ?

ವಿಮರ್ಶೆಯು ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟರೆ ಬೇರೆ ಹಾದಿಯನ್ನು ಹಿಡಿಯುವುದಿದೆ.

ಉದಾ : ಚದುರಂಗರು 'ವೈಶಾಖ' ಕಾದಂಬರಿಗೆ 'ವೈಶಾಖ' ಎಂದು ಯಾಕೆ ಹೆಸರಿಟ್ಟರು ಇತ್ಯಾದಿ. ಇವು ತಾತ್ವಿಕ ಮುಖಾಮುಖಿಗಳಾಗುವುದಿಲ್ಲ).

ಆದರೆ ಒಂದಂಶ ಸತ್ಯ. ಅದೆಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಹಿಂದೆ ತತ್ವ ಜ್ಞಾನಗಳು ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಯೇ

ಮೀಮಾಂಸೆ ಮತ್ತು ತತ್ವ ಜ್ಞಾನಗಳು ಕೂಡಾ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು; ಜೀವನವನ್ನು ನೋಡುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ.

ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಯುರೋಪ್‌ನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿರುವ ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೂ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿರುವ ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧಾಂತರಗಳಿವೆ. ಯುರೋಪ್‌ನಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಹುಟ್ಟುವಾಗ 'ಅಭಿರುಚಿ ನಿರ್ಮಾಣ' 'ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ' 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಕ್ತಾರಿಕೆ'ಯು ಅದರ ಮುಂದಿದ್ದ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಾಗಿದ್ದವು. ವಸಾಹತು ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಹುಟ್ಟಲು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಹಿನ್ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದವು.

೧. ಬ್ರಿಟೀಶ್ ಮಾದರಿಯ ಕಲಿಕೆಯ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಸಾಂಸ್ಥೀಕರಣ ಗೊಂಡದ್ದು ಒಂದು ಕಾರಣ. ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಕೆಲವು ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಕೊಡಬಹುದು. ನಾವೀಗ ಯಾವುದನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ವಸಾಹತು ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಈ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಅವು 'ಅನ್ವಯ' 'ಟೀಕೆ' 'ಭಾಷ್ಯ' ಮುಂತಾದ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿದ್ದವು ಎಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಮತ್ತು ಒಂದು ತತ್ವಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳಿರುತ್ತಿದ್ದವು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಭರತನ ರಸಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಶ್ರೀ ಶಂಕುಕ; ಅಭಿನವ ಗುಪ್ತ ಮೊದಲಾದವರು ನೀಡಿದ್ದು ಈಗಿನ ಅರ್ಥದ ವಿಮರ್ಶೆಯಾಗಿಲ್ಲ ದಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಅವು ರಸಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಹೊಸ ಬೆಳಕನ್ನು ನೀಡುತ್ತವೆ. ಆಧುನಿಕ ಯುಗಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ ನಮಗೆ ತೀ.ನಂ.ಶ್ರೀ.ಯವರ 'ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ'ಯೆಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಇರಿಸುಮುರಿಸು ಉಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ತೀ.ನಂ.ಶ್ರೀ.ಯವರು ಬರೆದ 'ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ' ಕೃತಿಯ ಹಿಂದಿರುವ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ; ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯನ್ನು ನಾವು ಸೂಕ್ಷ್ಮಗ್ರಾಹಿಗಳಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಲು ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಬ್ರಿಟೀಶ್ ಮಾದರಿಯ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಅಗತ್ಯಗಳು ಹೇಗೆ ರೂಪುಗೊಂಡವು ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೂ ವಿಮರ್ಶೆಗೂ ಯಾವ ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧಗಳಿವೆ ಎಂಬುದು ಕುತೂಹಲದಾಯಕ ಚರ್ಚೆಯಾಗಿದೆ. ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ತೀ.ನಂ.ಶ್ರೀ. ಬರೆದ್ದದು ತರಗತಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗಲಿ ಎಂದಲ್ಲವೆ ?

'ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ'ಯು ಈ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ತುಂಬಾ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಮರುಪರಿಶೀಲನೆಗೆ ಒಳಪಡುತ್ತಿದೆ. ಆದರೆ ತೀ.ನಂ.ಶ್ರೀ.ಯವರು ಬರೆಯುವ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅಂಥ ಕೃತಿಯೊಂದರ ಅಗತ್ಯವಿತ್ತು. ಅದಕ್ಕೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಗಳಿವೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ತೀ.ನಂ.ಶ್ರೀ.ಯವರ ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು

ಒಂದು ಕಟ್ಟು, ಅದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಪೋಣಿಸುವಿಕೆಯ ಕಾರ್ಯ ನಡೆದಿದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಬರೆಯಬಾರದು. ಇದೇ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಜಿ.ಎಸ್. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ ಅವರು 'ಕಾವ್ಯಾರ್ಥ ಚಿಂತನ'ದಲ್ಲಿ ಎಚ್. ತಿಪ್ಪೇರುದ್ರಸ್ವಾಮಿಯವರು ತೌಲನಿಕ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಮಾಡಿದರು.

ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ರೂಪನಿಷ್ಠ ವಿಮರ್ಶೆಗಳೆಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅವು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂದಿವೆ. ಎಂ.ಜಿ.ಕೆ.ಯವರು ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಏಕ ಸೂತ್ರತೆಯಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು (ಬಂಧದ ಸಡಿಲತೆ), ಗಿರಡ್ಡಿಯವರ ನವ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪರಿಕರಗಳು, ಜಿ.ಎಚ್. ನಾಯಕರ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಕ್ರಮ ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ 'ಭಾರತೀಯ' ಮೂಲದವುಗಳಲ್ಲ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಪರಂಪರೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಅಷ್ಟೊಂದು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ.

ಇವೂ ಸರಳ ಮತ್ತು ಏಕ ಕೇಂದ್ರಿತ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಹೊಂದಿರಲಿಲ್ಲ. ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಇದರ ಹಿಂದೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಡಳಿತಕ್ಕೊಳಗಾದ ಲೇಖಕರ ಅದರಲ್ಲಿಯೂ; ಕನ್ನಡದಂಥ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಲೇಖಕರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿವೆ ಅವನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು.

ಕನ್ನಡ ಮೊದಲ ವಿಮರ್ಶಾ ಪರಂಪರೆಯು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಕೆಲವು ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಎದುರುಗೊಳ್ಳಲೇ ಬೇಕಾಗಿತ್ತು :

ಯುರೋಪಿಯನ್ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪರಂಪರೆಯೊಂದಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿ. ಅಂದರೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ.

ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತಾವಾದಿ ಪರಂಪರೆಯ ಅರಿವಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಪ್ರಜ್ಞಾ ವಲಯದ ದೆಸೆಯಿಂದ ಸಂಸ್ಕೃತ ಪಠ್ಯಗಳೊಂದಿಗೆ ಅನುಸಂಧಾನ ಮತ್ತು ಭಾರತೀಯ ಅಲಂಕಾರ ಗ್ರಂಥಗಳ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಪ್ರಯೋಗ. ಸ್ಥಳೀಯ ಪಠ್ಯಗಳೊಂದಿಗೆ ಅನುಸಂಧಾನ; ಗ್ರಂಥ ಸಂಪಾದನೆ ಮುಂತಾದ ಕೆಲಸಗಳು ಮುಖ್ಯವಾದವು.

ಇಷ್ಟಿದ್ದರೂ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಬರೆಯುವವರ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯು ಸರಳ ಮತ್ತು ಸಾಧಾರಣವಾದುದು ಎಂದು ಹೇಳುವಂತಿರಲಿಲ್ಲ. ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವ; ಪ್ರಭುತ್ವದ ಅನುಭವ; ಸ್ವಯಂ ಅರಿವು; ಪುನರ್ ನಿರ್ಮಾಣದ ಆಶಯ; ಬೌದ್ಧಿಕ ಸಂಕರತನದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದೆ. ಕನ್ನಡದ ಮೊದಮೊದಲಿನ ವಿಮರ್ಶೆ ಶುದ್ಧ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಜಾತಿಯವು ಅಲ್ಲ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಸಮಾಜ; ಸಂಸ್ಕೃತಿ; ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆ; ಭಾಷೆ; ಸಂಸ್ಕೃತ; ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಭಾಷೆಯ ಜ್ಞಾನ – ಎಲ್ಲದರ ಕುರಿತು ಚಿಂತನೆಗಳಿವೆ. ಬಿ.ಎಂ. ಶ್ರೀಕಂಠಯ್ಯನವರು 'ಕನ್ನಡ ಮಾತು ತಲೆಯೆತ್ತುವ ಬಗೆ' ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ: 'ಆದ್ದರಿಂದ

ಇಂಡಿಯಾದಲ್ಲಿ ವಿದ್ಯಾವಂತನೆನ್ನುವ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನೂ ಇಂಗ್ಲಿಷ್, ಸಂಸ್ಕೃತ, ತನ್ನ ಕಡೆಯ ದೇಶಭಾಷೆ ಈ ಮೂರನ್ನೂ ಚೆನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿದಿರಬೇಕು'. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಈ ಮೂರನ್ನು ಕಲಿಸತಕ್ಕ ಭಾರ ಯೂನಿರ್ವಸಿಟಿಯ ಪಂಡಿತರ ಮೇಲೆ ಬಿದ್ದಿದೆ. ಮೂರನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ತೇಜಸ್ಸನ್ನು ಹೊಂದುವ ಭಾರ ವಿದ್ಯಾವಂತರ ಮೇಲಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಎರಡು ಕಡೆಯಿಂದಲೂ ಇದಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾದ ಶ್ರದ್ಧೆ ಕಾಣಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಇಂಗ್ಲೀಷೇನೋ ಬಲವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಮಿಕ್ಕ ನಮ್ಮ ಭಾಷೆಗಳೆರಡೂ ಕುಗ್ಗುತ್ತಿವೆ'. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಸಿವಿಲ್ ಸರ್ವಿಸ್ ಪರೀಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಲಿಕೆಯು ಪ್ರಧಾನ ವಿಷಯವಾಗಿತ್ತು. ೧೮೨೦ರ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂಬುದು ಸಾಂಸ್ಥೀಕರಣವಾಯಿತು. ಶಿಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕಲಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಒಂದು ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಪರಂಪರೆಯು ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು. ಬ್ರಿಟಿಶ್ ಮಾದರಿಯ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಹೊಸ ರೀತಿಯ ನಿಯಮಾವಳಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ – ಅದು ಕಲಿಸುವವರನ್ನು ಮತ್ತು ಕಲಿಯುವವರನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸ್ಥಾನಗಳಲ್ಲಿ ಕೂರಿಸಿತು. ಕಾರಂತರ 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಲಚ್ಚ ಸ್ಕೂಲಿಗೆ ಸೇರುವ ಸಂದರ್ಭ – ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಬರುವ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಹೊಸ ರೀತಿಯ 'ಸ್ಕೂಲಿ'ನಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಬಂಧಗಳು ಕೂಡಾ (ಅಂದರೆ ಅಧ್ಯಾಪಕ ಮತ್ತು ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿ) ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಾದವು. ಅಧ್ಯಾಪಕನ ಕಾರ್ಯ ನಿರ್ವಹಣೆಯ ಕ್ರಮ ವಸಾಹತು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಯಿತು. ಉಪನ್ಯಾಸಕ ಅಧ್ಯಾಪಕರು ಕೃತಿಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವ, ಅದರ ಸಾರವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ, ಅದರ ರಸಗ್ರಹಣವನ್ನು ಮಾಡುವ ಕೆಲಸ ಮಾಡಬೇಕಾಯಿತು. ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ಇದು ಒಂದು ಕಾರಣವೆಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ಈ ತರಹದ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದಿಂದ ಪರ್ಯಾಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪಠ್ಯ, ಅದರ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣತೆ, ಅದರ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಹುಡುಕಾಟವು ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ಭವಭೂತಿ, ಕಾಳಿದಾಸ, ಉತ್ತರರಾಮ ಚರಿತೆಯ ಕುರಿತು ಬರೆದ ಹಾಗೆಯೇ ಕನ್ನಡ ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಪಂಪನ ಕೃತಿಯನ್ನು, ರನ್ನನ ಕೃತಿಯನ್ನು ಪುನರ್ ರೂಪಿಸಿ ಓದಿದರು. ಅವುಗಳ ರಸಗ್ರಹಣ ವನ್ನು ಮಾಡಿದರು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಈ ತರಹದ 'ಓದಿನಕ್ರಮ'ವು ವಸಾಹತು ವಾದದ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿಯೂ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಯೆನ್ನುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ.

ಪಶ್ಚಿಮದ ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪಗಳಿಗೆ ಅದರದೇ ಆದ ಸಂದರ್ಭವಿದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಅನುಭವ ಮತ್ತು

ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಲೋಕವಿದೆ. ಯುರೋಪಿನಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಹುಟ್ಟಿರುವಾಗಲೂ ಇದೇ ರೀತಿಯ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಎದುರಾಗಿತ್ತು. ಅದು ಆಧುನಿಕ ಜ್ಞಾನ; ಉದಾರತೆ; ಮಾನವತಾವಾದ; ಯುರೋಪಿಯನ್ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವುದು; ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಗಮನಹರಿಸಿತ್ತು. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಆಧುನಿಕ ಜ್ಞಾನ ಪದ್ಧತಿಯು 'ಮನಸ್ಸಿನ ತರಬೇತಿ'ಯ ಮೇಲೆ ತನ್ನ ಗಮನ ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿದೆ.

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಶಿಕ್ಷಣದಲ್ಲಿಯೂ ಅದರ ಮುಖ್ಯ ಗಮನವಿರುವುದು ಭಾರತೀಯರನ್ನು ಬ್ರಿಟೀಶರಿಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ಬೌದ್ಧಿಕವಾಗಿ ತರಬೇತಿಗೊಳಿಸುವುದು. ಈ ತರಹದ ಬೌದ್ಧಿಕ ತರಬೇತಿಯು ಪ್ರಾಯಶಃ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಎರಡು ನಿರ್ಣಾಯಕ ವರ್ಗಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು: ಓದಿದವರದು / ಓದದೇ ಇರುವವರದ್ದು.

ಬ್ರಿಟೀಶ್ ಮಾದರಿಯ ಸ್ಕೂಲ್‌ಗಳಲ್ಲಿ ಓದಿದವರು – ಬುದ್ಧಿವಂತರು. ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಎನ್ನುವುದು ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಜ್ಞಾನ ಮಾದರಿಯ ಸಂಕೇತವಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಭಾಗವಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ತರಗತಿಗಳಲ್ಲಿ (ತರಗತಿಯೆಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಹೊಸತು) ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಕಲಿಸಲಾಯಿತು.

ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಮಾದರಿಯ ಶಿಕ್ಷಣ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ಮೂಲತಃ ಭಾರತೀಯ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದಿರುವ ತಾತ್ವಿಕತೆಗಳು ಅದರ ಆಸಕ್ತಿಯ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅದು ಬ್ರಿಟೀಶ್ ಆಡಳಿತಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಭಾರತೀಯ ಶಿಕ್ಷಣ ಪದ್ಧತಿಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮಗಳಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಉದಾ: ಗಣಿಕೆಯರು ಲೈಂಗಿಕ ಶಿಕ್ಷಣ ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದುದು ಕೂಡಾ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಶಿಕ್ಷಣವೆ.

ಜಾತಿಯಾಧಾರಿತ ಶಿಕ್ಷಣ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಆಯಾಮಗಳಿದ್ದವು. ಅದಕ್ಕೂ ವೃತ್ತಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಿತ್ತು. ಅದಕ್ಕೂ ಸಮಾಜಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿತ್ತು. ಆದರೆ ವಸಾಹತು 'ಕಲಿಕೆ'ಯಲ್ಲಿ ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಗಮನವಿರಲಿಲ್ಲ. ಸ್ಕೂಲಿನಲ್ಲಿ ಮೇಷ್ಟ್ರು – ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿ ಸಂಬಂಧವೆಂದರೆ – ಮೇಷ್ಟ್ರು ಒಬ್ಬ – ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳದ್ದು ಒಂದು ಗುಂಪು. ಈ ಗುಂಪಿನಲ್ಲಿ – ಅವನು, ಅವನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆ, ಇದ್ಯಾವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ.

ನೇರವಾಗಿಯಲ್ಲವಾದರೂ ಬ್ರಿಟೀಶ್ ಮಾದರಿಯ ಶಿಕ್ಷಣಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅದರ ಅಂತಿಮ ಉದ್ದೇಶವಿದ್ದುದು ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿಯಂತ್ರಣ. ಕುತೂಹಲದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ೧೮೪೩ರಲ್ಲಿ ಮದರಾಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ಬೈಬಲ್ ಕೂಡಾ ಒಂದು ತರಗತಿ ಪಠ್ಯ ಪುಸ್ತಕವಾಗಿತ್ತು. ೧೮೬೦ ಯುರೋಪಿನಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಲಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಎರಡು

ಧ್ರುವಗಳಿದ್ದವು : ಅಭಿಜಾತ ಪರಂಪರೆಯ ಕಲಿಕೆ (Classical studies) ಇದು ಮೇಲುವರ್ಗಕ್ಕೆ, ಇನ್ನೊಂದು ಧಾರ್ಮಿಕ ಅಧ್ಯಯನ. ಇದು ಕೆಳವರ್ಗದವರಿಗೆ.

ಮಿಶನರಿಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಳಿರುವಂತೆ 'ಸ್ಕೂಲ್ ಕೇಂದ್ರಿತ' ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿದರು. ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಓದುವ ಕ್ರಮದ ಶಿಷ್ಟಾಚಾರವನ್ನು ಬೇರೆಗೊಳಿಸಿದರು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ – ಕೂಲಿ ಕಾರ್ಮಿಕ ವರ್ಗದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕ್ರಮ; ಅಕ್ಷರಸ್ಥ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಓದು – ಅವುಗಳ ಗ್ರಹಿಕೆ ಇವು ಬೇರೆಯಿದ್ದವು. ಮಿಶನರಿ ಸ್ಕೂಲ್‌ಗಳಲ್ಲಿ ಇವು ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಇಳಿಯಿತೋ ಅವುಗಳ ಅರ್ಥ ವಿವರಣೆ : ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಗ್ರಹಣೆ; ಗ್ರಂಥ ಸಂಪಾದನೆ (ಇದಕ್ಕೆ ದೇಶೀಯ ಜ್ಞಾನದ ಆಕರಗಳು ಎಂಬರ್ಥವೂ ಇವೆ). ಇವೆಲ್ಲ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡವು. ಸಾಹಿತ್ಯ–ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಭಾರತೀಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಓದು ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಕ್ರಮ ಬೇರೆ ರೀತಿಯದಿತ್ತು. ಅದು ಪ್ರದರ್ಶನ ಮತ್ತು ವಿವರಣೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದವುಗಳು. ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನ ಕಾವ್ಯ 'ಓದುಗಬ್ಬ'ವೂ ಹೌದು. ಟಿಗರತಿಯ ಹಾಡುಗಳು ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ಹಾಡುಗಳು (ಉದಾ: ತೊಟ್ಟಿಲ ಹಾಡು; ಮದುವೆ ಮನೆ ಹಾಡು ಇತ್ಯಾದಿ). ಹಾಗಾಗಿ ಇವುಗಳ ಹಿಂದಿರುವ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ಶಿಸ್ತು ಬೇರೆ. ಸಂದರ್ಭವೂ ಬೇರೆ. ಎರಡನೆಯದು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕಲಿಕೆಯನ್ನು 'ವೈಜ್ಞಾನಿಕ' ವಿಧಾನದ ಮೂಲಕ ಕಲಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆಯಿತು. ಅಂದರೆ – ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದರೆ ಒಂದು ತಿಳುವಳಿಕೆ ಭಾಗ. ಅದನ್ನು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಬಹುದು. ಅದೂ 'ಜ್ಞಾನ'. ಅದಕ್ಕೂ ಕಾರ್ಯ–ಕಾರಣ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅದಕ್ಕೂ ಸಮಾಜದ ನೈತಿಕ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿಕಾಸದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯವು; ನಾಗರಿಕತೆಯ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಪ್ರಧಾನ ಪಾತ್ರವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದ ಪ್ರಗತಿಪರತೆ; ವೈಜ್ಞಾನಿಕತೆ; ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ಇವುಗಳ ನಡುವಣ ಒಡನಾಟ ಹೆಚ್ಚು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಯಿತು. ಇದು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಸಂಕಥನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಬಿ.ಎಂ.ಶ್ರೀ., ಕುವೆಂಪು, ಬೇಂದ್ರೆ, ಕಾರಂತ ಮೊದಲಾದವರ ಬರಹಗಳು ಏಕ ಕಾಲಕ್ಕೆ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕವೂ, ಸ್ವಯಂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಪರವೂ; ಇನ್ನೊಂದೆಡೆಯಿಂದ ವೈಜ್ಞಾನಿಕವೂ, ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆ (ಅನಿಕೇತನ) (ವಸಾಹತು ದೇಶದಲ್ಲಿ ಇದರ ಅರ್ಥ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ). ಆ ಬರವಣಿಗೆ ವಿವರಣೆ; ರಸಾತ್ಮಕತೆ; ಎಲ್ಲವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದರೂ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ. ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಯುರೋಪಿಯನ್ : ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಭಾಷಿಕ ಪರಂಪರೆಯು ಭಾರತೀಯ – ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಸಂಸ್ಕೃತ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯ ಓದು ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ;

ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಹಾಳುಮಾಡುತ್ತದೆಯೆಂದು ಬಿ.ಎಂ.ಶ್ರೀ.ಯವರ ವಾದ. ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷೆಯು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಎದುರಿಸಲೇಬೇಕಾಗಿದ್ದ ಅನಿವಾರ್ಯ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯೊಂದು ಇದರಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಎಂ.ಎಸ್. ಪುಟ್ಟಣ್ಣ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಥಾನ ಕುರಿತು ಬರೆದಿರುವ ಉಪನ್ಯಾಸಗಳ ಹಿಂದಿರುವ ಪ್ರಧಾನ ಆಸಕ್ತಿಯು ಬರೆಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವುದಲ್ಲ. ಅದರ ಆಚೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಅನೇಕ ತಾತ್ವಿಕತೆಗಳು ಅದರಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದೆಯೆಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಅವರು ಇಕ್ಕೆರಿಯ ಸಂಸ್ಥಾನ; ಚಿತ್ರದುರ್ಗದ ಪಾಳೆಯಗಾರರು ಮುಂತಾದವರ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆದಿರುವ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಹುಡುಕಾಟದ ಮಾದರಿಯಿದೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಇದು ಮಹಾನ್ ನಿರೂಪಣೆಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದುದು. ಮೂರನೆಯದು, ಸಣ್ಣ ಪುಟ್ಟ ಪಾಳೆಯಗಾರರ ರಾಜಕೀಯ – ಸಾಮಾಜಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಇದು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ನಾಲ್ಕನೆಯದಾಗಿ, ಈ ತರಹದ ಕೃತಿಗಳು ಪ್ರಕಟವಾದ ಕಾಲಘಟ್ಟವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಯುರೋಪಿಯನ್ ಚಿಂತನಾಕ್ರಮಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಧಾಟಿಯನ್ನು ಇದು ಒಳಗೊಂಡಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಎಂ.ಎಸ್. ಪುಟ್ಟಣ್ಣನವರು ಬರೆದ ಸಂಸ್ಥಾನಗಳ ಚರಿತ್ರೆಯ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಮೂಲ ಕೆಲವು ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವುಗಳಿವೆ:

ಅವುಗಳಿಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯೆಂದರೆ ಬರಿಯ ಕಥಾನಕಗಳಲ್ಲ. ಅದರಾಚೆಗಿನ ತೆರಿಗೆ; ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನ ಕ್ರಮದ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಗಮನಹರಿಸಿದೆ. ಮೂಲತಃ ಇವು ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ತಾತ್ವಿಕ ಸಂಘರ್ಷಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.

ಇದನ್ನು ಹೇಳಲು ಕಾರಣವಿಷ್ಟೆ: ಹೊಸದಾಗಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಯು ಸ್ಥಳೀಯತೆಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಬೇರೆ ರೀತಿಯನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿ ಕೊಂಡಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಇದು ಒಂದು ವಿಧಾನಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಅನ್ವಯವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಪಠ್ಯಪುಸ್ತಕಗಳಾದಿಯಾಗಿ ಎಲ್ಲದರಲ್ಲಿಯೂ ಈ ರೀತಿಯ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯು ಕಾಣಿಸಿ ಕೊಂಡಿಕೊಂಡಿತು. ಎಂ.ಎಸ್. ಪುಟ್ಟಣ್ಣ ಸಂಸ್ಥಾನಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯು, ಆಲೂರರ 'ಕರ್ನಾಟಕ ಗತವೈಭವ' ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಬರವಣಿಗೆ ಮಾತ್ರವಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ 'ಚರಿತ್ರೆ'ಯನ್ನು 'ಕಟ್ಟಿನೋಡುವ' ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಕೂಡಾ ಹೌದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಸೂಕ್ತ.

ಇದು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಗೂ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾಸ್ತಿಯವರ ವಿಮರ್ಶೆಯಾಗಲೀ, ಕುವೆಂಪು ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯಾಗಲೀ ಮೇಲು ನೋಟಕ್ಕೆ ವಿವರಣಾತ್ಮಕ, ರಸವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಥರ ಅನಿಸುವುದಿದ್ದರೂ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಅದು 'ಹೊಸ ರೀತಿ'ಯ ಕಟ್ಟುವಿಕೆಯೇ ಆಗಿತ್ತು. ಈ ಕಟ್ಟುವಿಕೆಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಮೂಲತಃ ವಸಾಹತು ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡು ಮೂರು ರೀತಿಯ ಅನುಸಂಧಾನವನ್ನು

ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಒಂದು ಯುರೋಪಿಯನ್ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಪರಂಪರೆಯ ಅರಿವು. ಎರಡನೆಯದು ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯ ಅರಿವು ಮೂರನೆಯದು– ಅದರ ಮೂಲಕ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಪುನರ್ ರೂಪಿಸುವಿಕೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ 'ಗರತಿಯ ಹಾಡು' 'ಹುಟ್ಟಿದ ಹಳ್ಳಿ' 'ತಪೋನಂದನ' 'ಮರ್ಘಾಟಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ' 'ಕರ್ನಾಟಕ ಜನಜೀವನ' ಈ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕು. ಇವೆಲ್ಲಾ ಒಂಥರಾ ಹಾಸು ಹೊಕ್ಕಾಗಿರುವಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಯಾವುದು ಯುರೋಪಿಯನ್ ವಿಮರ್ಶಕರ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿರಲಿಲ್ಲವೋ ಅದು ನಮ್ಮ ವಿಮರ್ಶಕರ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿತ್ತು ಮತ್ತು ಸವಾಲಾಗಿತ್ತು. ಅದನ್ನು ನಮ್ಮ ವಿಮರ್ಶಕರು ಎದುರಿಸಲೇಬೇಕಿತ್ತು. ಇಷ್ಟು ಹೇಳಿದಾಗಲೂ ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತುಕೊಟ್ಟು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಅದೆಂದರೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವ ಅದು ರೂಪಿಸಿದ ಜ್ಞಾನ ರೂಪಗಳಿಗೆ ಒಂದೇ ಒಂದು ತಾರ್ಕಿಕ ವಲಯವಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವವೆನ್ನುವುದು ಕೇವಲ ಬೌದ್ಧಿಕ ಅನುಭವವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಅದು ರೂಪಿಸಿದ ಅನುಭವ ಲೋಕವು ಬೌದ್ಧಿಕ; ರಾಜಕೀಯ; ಆರ್ಥಿಕ; ಸಾಮಾಜಿಕ – ಹೀಗೆ ಅನೇಕ ರಂಗಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಅದರ ಬಗೆಗಿನ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗೂ ಒಂದು ರೂಪವೆಂಬುದಿಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯೂ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬೌದ್ಧಿಕವಾಗಿ ಒಂದು ಹತ್ಯಾರ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತಾಡಿದ ಅನೇಕ ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶಕರಿಗೆ ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನ ಜನಜೀವನ; ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನ ಪುನರುದ್ಧಾರ; ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯ ಪುನರ್ ರೂಪೀಕರಣದ ಅಗತ್ಯ (ಅಂದರೆ – ಮುದ್ರಣಯಂತ್ರದ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ; ಶಾಲಾ ಪಠ್ಯ ಪುಸ್ತಕಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ) ವ್ಯಾಕರಣ ಪದ್ಧತಿ. ಶಾಲಾ ಬೋಧನೆ ಇವುಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬಹಳ) ಮುಖ್ಯವಾಗಿದ್ದವು. ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇವು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅಗತ್ಯಗಳ ಪೂರೈಕೆಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಆದರೆ ವಿಮರ್ಶಕರು ಇದನ್ನು ಸಣ್ಣ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದು ನಿರಾಕರಿಸಿರಲಿಲ್ಲ. ಕುವೆಂಪು, ಪಂಜೆಯಂಥವರಿಗೆ, ಮಕ್ಕಳ ಪದ್ಯ ಬರೆಯುವುದು ಘನತೆಗೆ ಕಡಿಮೆಯೆಂದು ಅನಿಸಿರಲಿಲ್ಲ. ಪಂಜೆಯವರು ಶಾಲಾಭಿವೃದ್ಧಿ ಸಮಿತಿಯ ಅಧ್ಯಕ್ಷರಾಗಿದ್ದರು. ಅಂದರೆ ಸೃಜನಶೀಲ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ – ಭಾಷಣ – ವಿಮರ್ಶೆ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಬರವಣಿಗೆಗಳ ನಡುವಣ ವಿಚಿತ್ರ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅಗತ್ಯಗಳಿದ್ದವು. ಅವು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅಗತ್ಯಗಳು. ವಸಾಹತು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿ ಜೀವಿಗಳು ನಿರ್ವಹಿಸಬೇಕಾಗಿದ್ದ ಪಾತ್ರಗಳು. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಿದ್ಯಮಾನವು ತುಂಬಾ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದುದು. ಮತ್ತು ಟಿವಿಶಿಷ್ಟ ಪರಂಪರೆಟಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿದ ನೆಲೆಗಳು ಕೂಡಾ ಹೌದು ಎಂದೆನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ದೇಶೀಯತಾವಾದಿ

ಪರಂಪರೆ; ಸಂಸ್ಕೃತ ಪರಂಪರೆ; ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತಾವಾದಿ ಪರಂಪರೆ; ಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆ; ಸಂಸ್ಕೃತ ಪರಂಪರೆ; ಹೀಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪರಂಪರೆಗಳು ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಹುಡುಕಾಟ ನಡೆದಿರುವ ಕಾಲಘಟ್ಟವೂ ಹೌದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಶಂ.ಬಾ. ಜೋಶಿಯವರ 'ಹಾಲುಮತದರ್ಶನ' 'ನಾಗಪ್ರತಿಮಾವಿಚಾರ'ದ ಆಸಕ್ತಿಗಳು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯೂ ಹೌದು. ಅದರೊಂದಿಗೆ ಮಾನವಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಆಸಕ್ತಿಯೂ ಹೌದು. ಇದಿಷ್ಟೇ ಆಗಿದ್ದರೆ ನಾವು ಕುತೂಹಲಪಡಬೇಕಾದಿದ್ದಿರಲಿಲ್ಲ – ಆದರೆ ಶಂ.ಬಾ. ಜೋಶಿಯವರು ಅದರ ಮುಖೇನ ಇನ್ನೂ ಮುಂದಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಯುರೋಪಿಯನ್ ಪಂಡಿತರು 'ಅನಾಗರಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂದು ಕರೆದರೋ ಮತ್ತು ಶಿಕ್ಷಣ ಕೊಟ್ಟು ನಾಗರಿಕರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿದರೋ' (ಮೆಕಾಲೆ) ಅದನ್ನು ಜೋಶಿಯವರು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ತಳ್ಳಿಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನೇ ಬೆಟಗೇರಿಯವರೂ ವಿವರಣಾತ್ಮಕವಾಗಿ 'ಕರ್ನಾಟಕ ಜನಜೀವನ'ದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಈ ರೀತಿಯ ಓದುವಿಕೆ ಮತ್ತು ಅನ್ವಯ ಆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿತ್ತು ಮತ್ತು ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಸೂಚನೆಯಾಗಿತ್ತು ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಹೊಸ ಬಗೆಯ ಓದುಗ ವರ್ಗದವರಲ್ಲಿ ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದು ಈ ತರಹದ ಬರವಣಿಗೆಯ ಮುಖ್ಯ ಗುರಿ. ಇದು ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನ ಜೀವನ ಕ್ರಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯೆಂದು ನವೋದಯ ಕಾಲದ ಲೇಖಕರು ಭಾವಿಸಿರಲಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಒಂದು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ – ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಹುಡುಕಾಟ ಅವರ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ ಕೇಂದ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿತ್ತು ಎಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ.

ನಮಗೆಲ್ಲಾ ಗೊತ್ತಿರುವಂತೆ ಬರವಣಿಗೆಯೆನ್ನುವುದು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಗುಂಪು ಭಾಗವಹಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯು ಬೇರೆ ರೀತಿಯದು. ಅದರ ನಿರೂಪಣೆ ಬೇರೆ. ವಿಮರ್ಶೆಯು ಕತೆ, ಕಾದಂಬರಿ; ನಾಟಕಗಳಂತೆ ವಿವಿಧ ರೀತಿಯ ನಿರೂಪಣೆಯ ಕ್ರಮ ಹೊಂದು ವಂತಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ರೂಪಗಳಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ನವೋದಯದಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಲಾಗಿರುವ ವಿಮರ್ಶಾ ಬರವಣಿಗೆಗಳಲ್ಲಿ 'ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಬೌದ್ಧಿಕ ಚಹರೆ' ಹಾಗೂ ಅನುಭವ ಲೋಕವು ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆ'ಯು ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿಯೇ 'ಗ್ರಂಥ ಸಂಪಾದನೆಯ ಶಾಸ್ತ್ರ' ಮುಂಚೂಣಿಗೆ ಬಂತು. 'ಹಂಪೆಯ ಹರಿಹರ' 'ದ್ರೌಪದಿಯ ಶ್ರೀಮುಡಿ' 'ಸರೋವರದ ಸರಿಗನ್ನಡಿಯಲ್ಲಿ' ಯಂಥ ಲೇಖನಗಳು ಒಂದೆಡೆಯಿಂದ ನಮ್ಮ ಹಳೆಗನ್ನಡ ಕೃತಿಯ ಓದನ್ನು, ಮತ್ತೊಂದೆಡೆಯಿಂದ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಅನುಭವದ ಅನ್ವಯಿಕತೆಯನ್ನು, ಮೂರನೆಯದಾಗಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಪಾರಂಪರಿಕ ಪಠ್ಯಗಳ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಹುಡುಕಾಟವನ್ನು ಪಠ್ಯಗಳ

ಸೌಂದರ್ಯಾತ್ಮಕತೆಯ ಮೂಲಕ ಅನುಸಂಧಾನಗೊಳಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದರು. ಆದುದರಿಂದ ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಪರಂಪರೆಯ ಹುಡುಕಾಟವೆಂಬುದು ಆಂತರಿಕ ಶಕ್ತಿಯ ಹುಡುಕಾಟ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ. ಅದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ದೇಶೀಯ ಪ್ರತಿಭೆಗಳನ್ನು ಪುನರ್ ಶೋಧಿಸುವ, ಪುನರ್ ಓದುವ, ಪುನರ್ ಕಟ್ಟುವ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಪ್ರಯತ್ನವೂ ಹೌದು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯ ಆಸ್ವಾದನೆಯು ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶಕರಿಗೆ ಜಡವಾದ, ಒಡೆದು ತೋರುವ, ಮತ್ತು ಛಿದ್ರೀಕರಿಸಿ ನೋಡುವ ಅರ್ಥ ವಿಧಾನದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲ. ಅದು ಅವರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅನುಭವದ ವಿಸ್ತರಣೆಯ ಒಂದು ಭಾಗ. ಹಾಗಾಗಿ ಬೌದ್ಧಿಕ ಜ್ಞಾನವೆಂಬುದು ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಎರಡು ವಿಧಾನಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿವೆ: ಒಂದು: ಶುದ್ಧ – ತಾರ್ಕಿಕ ಪಾಂಡಿತ್ಯ ಪೂರ್ಣವಾದ ಬರಹಗಳು. ಇದು ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಬೌದ್ಧಿಕ ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಉದಾ: ಪೈ.ಡಿ.ಎಲ್.ಎನ್, ಶಂಬಾ. ಅವರ ಬರಹಗಳು. ಇವು ಸಂಶೋಧನಾತ್ಮಕ ಬರವಣಿಗೆಯಾಗಿರುವ ಹಾಗೆಯೇ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯೊಂದಿಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟ ರೀತಿಯ ಅನು ಸಂಧಾನವನ್ನು ಮಾಡಿವೆ. ಚರಿತ್ರೆ; ಮಾನವ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಎರಡು: ಸಾಮಾಜಿಕ ಅನುಭವದ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡ ರಸಗ್ರಹಣ ಓದುಗಳು. ಕುವೆಂಪು ಅವರ 'ರಸೋವೈಸಃ' ಮುಂತಾದವುಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿವೆ. ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ ವಾದುದು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಓದನ್ನು ಮಾನವೀಕರಣ ಗೊಳಿಸುವುದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರ. ಅಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಓದು ಅಂದರೆ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಗ್ರಹಿಕೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಅದು ಅಭಿರುಚಿ ಕಟ್ಟುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗಿತ್ತು.

ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಭಿನ್ನವಾಯಿತು. ಅದರ ಕಲಾತ್ಮಕ ಮೀಮಾಂಸೆಯು ಸೃಜನಾತ್ಮಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಗಿಯೇ ಕಾಣಿಸಿ ಕೊಂಡಿತು. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ನಿರಂಜನರ ಸೃಜನಾತ್ಮಕ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಎಚ್ಚರವು ದಟ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಯಾವುದು ಆತನಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಲಕ್ಷಿತವಾಗಿತ್ತೋ ಅದು ಕನ್ನಡದ ಸೃಜನ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಕಲೆಯು ಸಮಾಜಿಕತೆಯ ಭಾಗವಾಗಬೇಕೆಂಬುದು ಪ್ರಗತಿಶೀಲತೆಯ ಪ್ರಮುಖ ಆಶಯವಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ವಿಮರ್ಶೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅಂಥ ಮಹತ್ವದ ಪರಿಕರಗಳ ಬಳಕೆಯನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಕೊರತೆಯಾಗಿದೆ.

ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯೇ ಬೇರೆ. ಅದು ಆಗಾಗ 'ಪರಂಪರೆ' ಮತ್ತು 'ಪ್ರಯೋಗ' ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಬಳಸಿದ್ದು ನಿಜ. ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಶುದ್ಧ

ಅಕಾಡೆಮಿಕ್ ಮಾದರಿಯ ವಿಮರ್ಶೆ. ಅದಕ್ಕೆ 'ಪಠ್ಯ' ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಕೇಂದ್ರ. ಒಂದು ಪಠ್ಯವು ಕೊಡುವ ಅನುಭವವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಅದು ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಯಾವತ್ತೂ ಪರಿಗಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕೃತಿಯೂ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಅನುಭವವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆಯೆಂದು ಅದರ ವಾದ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಅನುಭವವು ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪ ಮತ್ತು ರಚನೆಯೊಳಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪಡೆದಿರುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಆ ಸ್ಥಾನದಿಂದ ಹೊರತೆಗೆದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಅರ್ಥವೂ ಇಲ್ಲ.

ಉದಾಹರಣೆಗೆ,

'ಕರುಣಾಳು ಬಾ ಬೆಳಕೆ ಮುಸುಕುದೀಮಬ್ಬಿನಲಿ

ಕೈಹಿಡಿದು ನಡೆಸೆನ್ನನು'

ಇದನ್ನು ಒಂದು ಆವರಣದಲ್ಲಿ ಓದಿದರೆ ಮಾತ್ರ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಅನುಭವವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಆ ತರಹದ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ನಿಜವಾದ ಕಾವ್ಯಾತ್ಮಕ ಅನುಭವ **(Poetic experience/authentic experience)** ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ – ಲೋಕಾನುಭವ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯಾನುಭವ ಎರಡೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ. ಲೋಕಾನುಭವ ಸ್ಪರ್ಶಾನುಭವ ಮತ್ತು ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವ ಎರಡನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದರೂ ಅದರ ಹಿಂದಿರುವ ಗ್ರಾಹ್ಯತೆಯ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತವೆ. 'ಕಾಫಿ ರುಚಿಯಾಗಿದೆ' ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. 'ಕಾಫಿ ಚೆನ್ನಾಗಿದೆ'ಯೆಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಶಿವ ಪ್ರಕಾಶಕರ ಕವಿತೆ ಚೆನ್ನಾಗಿದೆ ಯೆಂದರೆ ಅದರ ಅನುಭವ ಪ್ರಮಾಣ ಕವಿತೆಯೊಳಗಿನ ಸಾಲುಗಳಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ನವ್ಯರು ಪಠ್ಯದ ಸಾಲುಗಳನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸ್ಥಳವಿದೆ. ಕೃತಿಯು ಸ್ವಾಯತ್ತವೆಂದು ಅವರು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಬುದ್ಧಿ ಜೀವಿ ಓದುಗ ವರ್ಗದ ಒಂದು ಓದಿನ ಕ್ರಮ. ಅದಕ್ಕೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿವರ್ತನೆಗೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ.

ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ರೂಪನಿಷ್ಠ ವಿಮರ್ಶೆಗಳೆಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಕರೆಯುತ್ತೇವೋ ಅವು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂದಿವೆ. ಎಂ.ಜಿ.ಕೆ. ಯವರು ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಏಕಸೂತ್ರತೆಯಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು (ಬಂಧದ ಸಡಿಲತೆ), ಗಿರಡ್ಡಿಯವರ ನವ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪರಿಕರಗಳು, ಜಿ.ಎಚ್. ನಾಯಕರ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಕ್ರಮ ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ 'ಭಾರತೀಯ' ಮೂಲದವುಗಳಲ್ಲ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಪರಂಪರೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಅಷ್ಟೊಂದು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ.

ದಲಿತ-ಬಂಡಾಯ ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ನಡೆದವು :

೧. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೂ ಸಾಮಾಜಿಕತೆಯ ಉಪ-ಉತ್ಪನ್ನ.
೨. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೆಂದರೆ ಬರಿಯ ಕಲಾತ್ಮಕ ಅನುಭವವಲ್ಲ ; ಅದು ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೌದು.
೩. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೆಂದರೆ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಸೂಚನೆ ಮಾತ್ರ.
೪. ಕೃತಿಯಾಚೆಗೂ ಅನುಭವಗಳಿವೆ.
೫. ಚರಿತ್ರೆ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಸಮಾಜ, ಕೃತಿ, ಓದುಗ ಇವರ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವು ತುಂಬಾ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ.
೬. ಬರಹಗಾರ ಬೇರೆ – ಅವನ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಬೇರೆ – ಕೃತಿ ಬೇರೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ.

೧೯೭೦ರ ದಶಕದ ಅನಂತರ ಬಂದ ಅನೇಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು. ಅಂದರೆ ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಕಾಲದ ಭೂಮಿಯ ಸಮಸ್ಯೆ ; ದಲಿತ ಹೋರಾಟಗಳು, ಸ್ತ್ರೀ ವಿಮೋಚನಾ ಹೋರಾಟಗಳು, ಆದಿವಾಸಿ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು, ರೈತ ಸಮಸ್ಯೆ – ಇವಕ್ಕೂ ಸಾಹಿತ್ಯದ ನಿರ್ವಚನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೂ ನಿಕಟ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಮತ್ತು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡಲು ಹೊರಟರೆ ನಿಜವಾಗಿ ಹೊಸ ವಿಷಯಗಳು ನಮಗೆ ಸಿಗಬಹುದು.

ನಮ್ಮ ಸಮಸ್ಯೆಯೇನು ಎಂದರೆ ದಲಿತ-ಬಂಡಾಯ, ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಿಂತನೆಗಳ ಕುರಿತು ಮತ್ತು ಅವರ ಸೃಜನಶೀಲ ಬರಹಗಳ ಕುರಿತು ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮಾನದಂಡಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅನೇಕರು ವಿಮರ್ಶಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ರೀತಿಯ ವಿಮರ್ಶಾಮಾನದಂಡಗಳಿಂದ ದಕ್ಕಿದ್ದೆಷ್ಟು? ಈಚೆಗಂತೂ ದಲಿತ-ಬಂಡಾಯದ ಬಗ್ಗೆ ಹೇರಳವಾದ ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಥೀಸಿಸ್ ಬರುತ್ತಿವೆ. ತಿರುಗಿಸಿ – ಮುರುಗಿಸಿ, ಪದಗಳನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಿ ಬರುತ್ತಿರುವ ಈ ಥೀಸಿಸ್‌ಗಳಲ್ಲಿ ಸೋಸಿದ್ದು ಏನು? ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಸಮಾಜ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮಾನದಂಡಗಳನ್ನು ನಾವು ಎಷ್ಟು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದೇವೆ? ನಾವು ಅಂದರೆ ಮೂರನೆಯ ಜಗತ್ತಿನ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪರಂಪರೆಯು ಎದುರಿಸುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಮುಖ ಸವಾಲುಗಳ ಕುರಿತು ನಾವು ಚಿಂತಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದರೆ ಅದು ತರಗತಿಯಲ್ಲಿ ಪಾಠ ಕಲಿಸುವವರ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಅದರಾಚೆಗೂ ಇದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪರಿಕರವು ತರಗತಿಯೊಳಗೆ ಸಿದ್ಧಗೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಕುಲುಮೆಯಲ್ಲಿ ನಾವೇ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಬೇಕು. ರೈತರು, ಮಹಿಳೆಯರು, ಆದಿವಾಸಿಗಳು – ಇವರ ನಡುವೆ ಸಾಹಿತ್ಯ

ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪರಿಕರ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸುವುದೆಂದರೆ ನಾವು ಏಕಾಂತವಾದಿಗಳಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಬೌದ್ಧಿಕ ವಲಯದ ಗೋಡೆ ಒಡೆಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ನಾವು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡುವಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು 'ಅನ್ ಅಕಾಡೆಮಿಕ್' ಎಂದನ್ನಿಸಿದರೂ ಪರವಾಗಿಲ್ಲ.

ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿಂತೆ ಕೊನೆಗೆ ಕೆಲವು ಮಾತುಗಳನ್ನು ನಾವು ಹೇಳಬಹುದು :

ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡದ್ದು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ. ಈ 'ಅನುಭವ' ತುಂಬಾ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದುದು. ಇದನ್ನು ತುಂಬಾ ಸುಲಭವಾಗಿ ನಿರ್ವಚಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಒಂದೆಡೆಯಿಂದ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವ ದೊಂದಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿ: ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಭಾರತೀಯ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಯ (ಸೌಂದರ್ಯ ಶಾಸ್ತ್ರದ) ತಿಳುವಳಿಕೆಗಳು. ಸ್ವ-ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಯತ್ನ – ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ.

ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿನ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಪರಂಪರೆ – ವ್ಯಕ್ತಿವಾದಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ಅದು ಹೆಚ್ಚು ಆಯ್ಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ರೂಪುಗೊಂಡಿತು. ಇಲ್ಲಿ ಯುರೋಪಿಯನ್ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಯ ಅನುಕರಣೆಯೂ ಅಷ್ಟೇ ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿ ಯಾಯಿತು. ಇದನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ 'ಸ್ವೀಕರಣ' ಮನೋಭಾವ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು.

ದಲಿತ–ಬಂಡಾಯ–ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ವಾಸ್ತವದೊಂದಿಗಿನ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು, ಅವಕ್ಕೆ ಇರುವುದು ಬರಿಯ 'ಔದ್ಯೋಗಿಕ ಕುಶಲತೆ'ಗಳು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಗಳೊಂದಿಗಿನ ಅನುಸಂಧಾನ ಇವಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ಈ ಮುಖಾಮುಖಿಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಅವಕಾಶ ಹುಡುಕುತ್ತಿವೆ. ಈ ಮಾದರಿಯ ವಿಮರ್ಶೆಗಳಿಗೆ 'ಮಾನವೀಯ ಪ್ರಸ್ತುತತೆ'ಯು ತುಂಬಾ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಯುರೋಪ್ ಜ್ಞಾನದೊಂದಿಗೆ ಒಪ್ಪಂದ ಮಾಡಿಯೂ ಹೊಸದನ್ನು ಕಟ್ಟುವಿಕೆ, ಎರಡನೆಯ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಸ್ವೀಕಾರ ಮತ್ತು ಈವಾಗ ಅಂದರೆ ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಸಂದರ್ಭದ ಎರಡನೆಯ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ 'ಸ್ವ-ಅನನ್ಯತೆ'ಯನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು. ಇದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ.

(ಗುಲ್ಬರ್ಗ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆ ಏರ್ಪಡಿಸಿದ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಶೋಧನೆ ವಿಮರ್ಶೆ ಹಾಗೂ ರಂಗಭೂಮಿ, ದಿನಾಂಕ : ೧೬–೧೭.೩.೨೦೦೭ ಮಂಡಿಸಿದ ಪ್ರಬಂಧ.)

ಸಂಗಾತಿಯಾಗಿ ನಮ್ಮೊಂದಿಗಿರಬೇಕಾದ ಕೃತಿ

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಜಿ.ಎಚ್. ನಾಯಕರು ಹೊಸಬರಲ್ಲ. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ನಿರಂತರವಾದ ನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ವಿಮರ್ಶಕರು. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ನಡೆದಿರುವುದು ತುಂಬಾ ಕಡಿಮೆ. ನಾವು ಹುಡುಕಿದರೆ ಬೆರಳಣಿಕೆಯಷ್ಟು ಲೇಖನಗಳು ಮಾತ್ರ ಲಭ್ಯವಾದವು. ಸೃಜನಶೀಲ ಕೃತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಬಹು ಬೇಗ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳ ಚರ್ಚೆಯು ಬಹು ಬೇಗ ಸಾರಸ್ವತ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ವಿಚಿತ್ರವೆಂದರೆ ವಿಮರ್ಶೆಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ನಡೆಯದಿರುವುದು. ವಿಮರ್ಶೆಯು ಸೃಜನಾತ್ಮಕ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವಂಥದ್ದು. ವಿಮರ್ಶೆಯು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಯಾವತ್ತೂ ಕೃತಿಗಳ ಕೆಡುಕನ್ನು ಮಾತ್ರ ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ. ಸದಾ ವಿಮರ್ಶಕರನ್ನು ಬೈಯ್ಯುವ ಸೃಜನಶೀಲ ಲೇಖಕರು ವಿಮರ್ಶಕರನ್ನು 'ಶತ್ರು'ವಿನಂತೆ ನೋಡುವುದೂ ಇದೆ. ನಮಗೆಲ್ಲಾ ತಿಳಿದಿರುವಂತೆ ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ವಹಿಸಿದ ಪಾತ್ರಕ್ಕೂ, ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ವಿಮರ್ಶಕರು

ವಹಿಸಿರುವ ಮಾರ್ಗಕ್ಕೂ, ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ವಹಿಸಿರುವ ಮಾರ್ಗಕ್ಕೂ ಭಿನ್ನತೆಯಿದೆ. ಕನ್ನಡದ ಮಹತ್ವದ ವಿಮರ್ಶಕರಾದ ಬಿ.ಎಂ.ಶ್ರೀ., ಪೈ, ಬೇಂದ್ರೆ, ಅನಕೃ, ಯು.ಆರ್. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ, ಚನ್ನಯ್ಯ, ಎಂ.ಜಿ.ಕೆ. ಕುವೆಂಪು ಇವರ್ಯಾರ ಬಗ್ಗೆಯೂ ವಿಶೇಷವಾದ ಗಂಭೀರ ಚರ್ಚೆಯು ನಡೆದಂತಿಲ್ಲ. ಕುವೆಂಪು ಬಗ್ಗೆ ಬಂದಿರುವ 'ಆರಾಧನೆ'ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಮತ್ತು 'ಟೀಕಾಮಾರ್ಗ'ದ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ಬೇರೆ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮಾದರಿಗಳು ಅಷ್ಟಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರು ಅದೃಷ್ಟವಂತರು. ಅವರ ಬರಹಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಚರ್ಚೆಯಾಯಿತು. ಅಥವಾ ಚರ್ಚೆಯಾಗುವಂಥ ಬರಹಗಳನ್ನು ಬರೆದರು. ಅವರ 'ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ-ಕನ್ನಡ ಶೂದ್ರ' ಮುಂತಾದ ಲೇಖನಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಚರ್ಚೆಗಳಿಗೆ ಅವಕಾಶ ಕೊಟ್ಟವು. ಆದರೆ ಅನೇಕ ವಿಮರ್ಶಕರ ಬರಹಗಳು ಪುನರ್ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗಲಿಲ್ಲ. ಶಂಕರ ಮೊಕಾಶಿ ಪುಣೇಕರ, ಬೇಂದ್ರೆ, ದೇವಯ್ಯ ಹರವೆ, ಜಿ. ರಾಜಶೇಖರ ಮುಂತಾದವರ ಬರಹಗಳು ಚರ್ಚೆಗೆ ಯೋಗ್ಯವಾಗಿದ್ದರೂ ಯಾರೂ ಗಂಭೀರವಾದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದಂತೆ ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ನಾಲ್ಕಾರು ವರ್ಷಗಳ ಕೆಳಗೆ ಆಮೂರರು ಖಾಸಗಿ ಮಾತುಕತೆಯಲ್ಲಿ ಚನ್ನಯ್ಯರೊಂದಿಗೆ ಹೇಳಿದರು: ಈಗ ಏನಿದ್ದರೂ ವಿಮರ್ಶಕರಿಗೆ ಸ್ಟಾರ್ ವ್ಯಾಲ್ಯೂ ಇದೆ. ಈ ಸ್ಟಾರ್ ವ್ಯಾಲ್ಯೂ ಎಷ್ಟು ದಿನ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ ಅಂತ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ. ಆಗ ಅವರು ಹೇಳಿದ ಪ್ರಕಾರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶಕ ಪ್ರಧಾನ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ಜಿ.ಎಚ್. ನಾಯಕರ 'ಬಾಳು' ಒಂದನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿದರೆ ಅವರ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಕೇಂದ್ರ ಆಸಕ್ತಿಯಿರುವುದು ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಓದುವುದು ಮತ್ತು ಅರ್ಥವಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಜಿ.ಎಚ್. ನಾಯಕರು ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ, ತೇಜಸ್ವಿಯವರ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ, ಮೈಸೂರಿನ ಪ್ರಖರ ವಿಚಾರವಾದಿ ರಾಮದಾಸ – ಇವರೆಲ್ಲರ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿದ್ದರೂ ತಮ್ಮ ಹಾದಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟವರಲ್ಲ. ಅವರು ತಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಮಂಡಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ನಿಷ್ಠುರವಾದಿ ಅಡಿಗರನ್ನು ಮೆಚ್ಚಿಸಲೆಂದೋ, ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರನ್ನು ಓಲೈಸಲೆಂದೋ ಬರೆದವರಲ್ಲ. ಒಂದು ಸತ್ಯ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ನಾಯಕರು ಕುವೆಂಪು ಅವರನ್ನು ಓಲೈಸಿ ಬರೆದಿದ್ದರೆ ಅವರಿಗೆ ಅನೇಕ ಅವಕಾಶಗಳು ದೊರೆಯುತ್ತಿದ್ದವು. ತೇಜಸ್ವಿಯವರು ಒಳ್ಳೆಯ ಸ್ನೇಹಿತರಾಗಿದ್ದರೂ ಕುವೆಂಪು ಬರವಣಿಗೆಗಳನ್ನು ನಾಯಕರು ಆರಾಧನೆಯ ನುಡಿಯಿಂದ ಮೊದಲು ಈ ಮಾತುಗಳು ಜಿ.ಎಚ್. ನಾಯಕರ 'ಬಾಳು' ಲೇಖನ ಮಾಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಸ್ತಾವಿತಗೊಂಡಿದೆ. ವಿಮರ್ಶಕರ ಹಾದಿಯು ಸ್ವಲ್ಪ ಕಷ್ಟ. ಅದು ಕತ್ತಿಯ ಮೇಲಿನ ನಡಿಗೆಯಂತೆ ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಸಮತೋಲನ ತಪ್ಪುವಂತಿಲ್ಲ. ಅವನ ನಡಿಗೆ

ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿರಬೇಕು. ಸ್ವಲ್ಪ ಎಚ್ಚರ ತಪ್ಪಿದರೂ ಅವನ ಬರಹಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥ ಬರುತ್ತದೆ. ಜಿ.ಎಚ್. ನಾಯಕರು ಈ ಎಚ್ಚರವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಬರೆದವರು. ಒಂದು ವಿಶೇಷವಿದೆ, ಜಿ.ಎಚ್. ನಾಯಕರ ಸುತ್ತ ಇದ್ದವರು ಲೋಹಿಯಾವಾದಿಗಳು ನೆಹರೂ ಅವರನ್ನು ಕಟುವಾಗಿ ಟೀಕಿಸಿ, ಲೋಹಿಯಾರ ಸಮಜವಾದವೇ ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದು ನಂಬಿದವರ ನಡುವೆ ನಾಯಕರು ಬರೆಯತೊಡಗಿದ್ದರು. ನಾಯಕರ ಸಮಕಾಲೀನ, ಅನಿವಾರ್ಯ ಈ ಯಾವ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಲೋಹಿಯಾ ಪರ ಅಥವಾ ವಿರೋಧದ ನಿಲುವು ಎದ್ದು ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಜಿ.ಎಚ್. ನಾಯಕರನ್ನು ಎಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸಬೇಕು ಎಂಬ ಸಮಸ್ಯೆ ಬಂದಿರುವುದು ಇಲ್ಲಿ.

ಜಿ.ಎಚ್. ನಾಯಕರು ಮೊದಮೊದಲು ಕೃತಿನಿಷ್ಠ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದರು. ಕೃತಿಯೊಂದು ಹೇಳುವ ಮೌಲ್ಯ ಅವರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. 'ಅನಿವಾರ್ಯ' ಕೃತಿಯ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ಅವರದು ಕೃತಿ ಕೇಂದ್ರಿತ ಓದು. ಪೋಲಂಕಿ ರಾಮ ಮೂರ್ತಿಯವರ ರನ್ನನ ಗದಾಯುದ್ಧ ಕುರಿತ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಜಿ.ಎಚ್. ನಾಯಕರು ತಮ್ಮ ವಿರೋಧವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿ ಲೇಖನ ಬರೆದರು.

ಆಗೆಲ್ಲಾ ನಾಯಕರಿಗೆ 'ಸಮತೂಕ'ದ ವಿಮರ್ಶಕರೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದರು. ವಸ್ತುವಿನ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ ಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ನಾಯಕರದು ಎತ್ತಿದ ಕೈ. ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯೆಂದರೆ ಬೇಜವಾಬ್ದಾರಿಯ ಹೇಳಿಕೆಯೆಂದು ಯಾರೂ ಪರಿಗಣಿಸಲಿಲ್ಲ. ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಇದರಿಂದ ಒಂದು ನ್ಯಾಯಯುತವಾದ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ನೀಡುವುದರಲ್ಲಿ ನಾಯಕರು ವಹಿಸಿರುವ ಪಾತ್ರವು ಮಹತ್ವದ್ದು.

ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿ ಮತ್ತು ಅನನ್ಯತೆಯಿಂದ ರೂಪುಗೊಳಿಸುತ್ತಾ ಬಂದಿರುವ ಇವರು ಯಾವ ಮುಲಾಜಿಗೂ ಸಿಕ್ಕವರಲ್ಲ. ನಾಯಕರದು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣವಾದ ನಿಲುವಾಗಿದೆ. ಜಿ.ಎಚ್. ನಾಯಕರ ಪ್ರಕಾರ ಯಾವುದೇ ಕೃತಿಯನ್ನು ನೋಡುವುದು ಅಥವಾ ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಅಂದರೆ ಯಾವುದೇ ಕೃತಿಯನ್ನು ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹದಿಂದ ವಿಮುಕ್ತವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಅವರ 'ಅನಿವಾರ್ಯ' ಕೃತಿಯು ಕೃತಿಯನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿ ಇರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದಕ್ಕೆ ಇದು ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯೆಂದರೆ ಅದು ವಿನಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದು ನಾಯಕರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದರು.

'ಸ್ಥಿತಿಪ್ರಜ್ಞೆ' ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ ಜಿ.ಎಚ್. ನಾಯಕರು ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆಯವರಿಗೆ ಹೀಗೆ ಉತ್ತರ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ.

ಪ್ರಶ್ನೆ: ನಿಜಸಾರ್ ಸಮಕಾಲೀನ ಓದುವಾಗ ಅದು ನಿಮ್ಮ ಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ

ಬರೆದಿದ್ದು ಅನಿಸೋದಿಲ್ಲ. ಯಾಕಿಷ್ಟು ಅತಿಯಾದ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶೆ ಬರೆಯೋಕೆ ಶುರು ಮಾಡಿದಿರಿ ?

ಜಿ.ಎಚ್. ನಾಯಕರ ಉತ್ತರ: ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ನನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಕಾನ್‌ಶಿಯಸ್ ಎಲಿಮೆಂಟ್ ಇತ್ತು. ಈಗಲೂ ಇರಬಹುದು. ನಾನು ಉಡಾಪೆಯ ಧ್ವನಿಯಲ್ಲಿ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಕೊಡೋಕ್ಕೆ ತಯಾರಿರಲಿಲ್ಲ.......... ನನಗೆ ನನ್ನ ಬರವಣಿಗೆಯ ಜತೆ ಪೂರ್ಣ ಪ್ರಮಾಣದ ಸಂಬಂಧ ಇರಬೇಕು. ಸರಿಯಾದ್ದು ಹೇಳಬೇಕು. ಬೇರೆಯವರು ಒಪ್ಪಲಿ, ಬಿಡಲಿ ನನಗೆ ಮೊದಲು ಕನ್‌ವಿನ್ಸ್ ಆಗಬೇಕು. ಯಾರನ್ನೋ ಪ್ಲೀಸ್ ಮಾಡೋದಿಕ್ಕೆ ಹೇಳಬೇಕಾದ್ದಿಲ್ಲ. ಇದು ಆಗ್ಲೂ ಇತ್ತು. ಈಗಲೂ ಇದೆ (ಪು. ೮೪).

ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ ನಾಯಕರು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ: 'ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮೊದಲ ಪ್ರಶ್ನೆ ಏನು? ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಹೇಗಾಗಿದೆ ಅನ್ನೋದು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಅನುಭವದಷ್ಟೇ ಗಂಭೀರ'. ಈ ಎರಡು ಮಾತುಗಳು ನಾಯಕರ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ನಿಲುವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಈ ಎರಡೂ ನಿಲುವುಗಳು ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ನಿಲುವುಗಳು. ನವ್ಯದ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿಮರ್ಶಕರು ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು. ಆದರೆ ಜಿ.ಎಚ್. ನಾಯಕರು ಕನ್ನಡ ಮೇಷ್ಟ್ರು ಇದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಸಮಜಾಯಿಸಿಯನ್ನು ನಾಯಕರು ಇಲ್ಲಿ ರಹಮತ್‌ಗೆ ನೀಡಿದ ಉತ್ತರದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಅದಷ್ಟೆ ಕಾರಣವೆಂದು ಅನಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ನಾಯಕರ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಎರಡು ಹಂತಗಳು ಇವೆ: ಮೊದಲನೆಯದು – ಅವರ ಮೊದಲ ವಿಮರ್ಶಾ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ನೈತಿಕವಾದಿ ನಿಲುವು. ಅದರಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೆ ಕೃತಿಕಾರ–ಕೃತಿಕಾರನ ಹಿನ್ನೆಲೆಗಿಂತ ಕೃತಿಯೇ ಮುಖ್ಯ. ಆದರೆ ಅವರ ಸ್ಥಿತಿಪ್ರಜ್ಞೆ ಕೃತಿಯು ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ. ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ನಾಯಕರು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರ್ಚೆಯ ಕಡೆಗೆ ಮುಖ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಜಿ.ಎಚ್. ನಾಯಕರ ಒಟ್ಟಾರೆಯಾದ ವಿಮರ್ಶಾ ಸಂಕಲನಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿಕೊಂಡು ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೆ ಈ ಕೃತಿಯು ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಬಹುಮುಖ್ಯ ತಿರುವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

ಕನ್ನಡ ಬಹುಮುಖ್ಯ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಈ ಕೃತಿಯ ಮುಖೇನ ಹೊರಳುದಾರಿಗೆ ತಿರುಗಿದ್ದಾರೆ. 'ಸ್ಥಿತಿಪ್ರಜ್ಞೆ'ಯಲ್ಲಿ ಮೂರು ರೀತಿಯ ಲೇಖನಗಳಿವೆ: ಒಂದು ನಾಯಕರೊಂದಿಗೆ ಸಂದರ್ಶನಗಳು, ಇದರಲ್ಲಿ ನಾಯಕರ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಿಲುವುಗಳು ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಎರಡನೆಯದು ನಾಯಕರು ಕೃತಿಗಳ ಕುರಿತು ನಡೆಸಿದ ವಿಮರ್ಶೆ. ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತ, ಕುವೆಂಪು ಸಾಹಿತ್ಯ ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ಕವನ

‘ನಾದಲೀಲೆ’, ಜಿ.ಪಿ. ಬಸವರಾಜು ಅವರ ‘ಸಮೀಪ’ ಮೊದಲಾದವು ಒಂದು ರೀತಿಯವು. ಒಂದು ಕುತೂಹಲದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರ ಬಗ್ಗೆ ಜಿ.ಎಚ್. ನಾಯಕರು ಈ ಹಿಂದೆಯೂ ಒಂದು ಲೇಖನ ಬರೆದಿದ್ದರು. ಅದು ಬಹಳ ಚರ್ಚೆಗೂ ಗುರಿಯಾಗಿತ್ತು. ಅದರಲ್ಲಿ ಜಿ.ಎಚ್. ನಾಯಕರು ಕಾರಂತರ ಬಹುತೇಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಗಿದ ಮುದುಕಿಯರಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದ ಅಂಶವು ತುಂಬಾ ವಾಗ್ವಾದಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗಿತ್ತು. ‘ಸ್ಥಿತಿಪ್ರಜ್ಞೆ’ ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿಯೂ ‘ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತ: ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನುಸಂಧಾನ’ ಒಂದು ಲೇಖನವಿದೆ. ಹಿಂದೆ ಜಿ.ಎಚ್. ನಾಯಕರು ಬರೆದ ಲೇಖನಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ನಿಲುವನ್ನು ತಳೆದಿರುವ ಲೇಖನವಿದು. ಹಿಂದೆ ನಾಯಕರು ಬರೆದಾಗ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಜೀವನ ಶ್ರದ್ಧೆ ಮತ್ತು ಶೋಧನೆಗೆ ಬಹಳ ಮಿತಿಗಳಿವೆಯೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದರು. ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಸೀಮಿತ ಚೌಕಟ್ಟಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಕುರಿತಂತೆ ನಾಯಕರು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನುಸಂಧಾನವನ್ನು ನಡೆಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ಕುತೂಹಲದಾಯಕ. ಕುವೆಂಪು, ಬೇಂದ್ರೆ, ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಬಗೆಗೂ ನಾಯಕರು ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಧೋರಣೆಗಳನ್ನು ತಳೆದಿದ್ದಾರೆ. ನನಗೆ ನಾಯಕರ ಹಿಂದಿನ ಬರಹಕ್ಕಿಂತಲೂ ಈ ಬರಹಗಳು ತುಂಬಾ ಕುತೂಹಲದಾಯಕವಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಇದರಲ್ಲಿ ತಳೆಯುವ ಅವರ ನಿಲುವು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದುದು ಮತ್ತು ವಿಶಾಲವಾದ ವಿಸ್ತಾರವಿದೆ. ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಒಳಗಿನದೆ ಅಥವಾ ಹೊರಗಿನದೆ ಎನ್ನುವುದು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆ. ನವೋದಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಸುಂದರ ಅದು ಆದರ್ಶಪೂರ್ಣ, ಅದು ಇಲ್ಲದೆ ಮನುಷ್ಯ ಜೀವಿಸಲಾರ. ಅಂದರೆ ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ‘ಸಂಸ್ಕೃತಿ’ ಆದರ್ಶದ ವಿಶಿಷ್ಟ ರೂಪಕವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿದರು. ಕನ್ನಡದ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಆದರ್ಶ ರೂಪಕವಲ್ಲ. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ, ಜಿ.ಎಚ್. ನಾಯಕರು, ಗಿರಡ್ಡಿಯವರು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮ ಬೇರೆ. ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರಿಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡದ್ದು ಎರಡು ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ. ಒಂದು ಅದು ಲೋಹಿಯಾವಾದಿಗಳು ಗ್ರಹಿಸುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ, ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಎಡಪಂಥೀಯ ಚಿಂತಕರು ಗ್ರಹಿಸುವ ಚಿಂತಕರ ಕ್ರಮದಿಂದ. ಅಂದರೆ ಪೌರಾತ್ಯವಾದದ ಪ್ರಭಾವ, ಎಡ ಚಿಂತನೆಯ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರಲ್ಲಿ ಒಂದಿಷ್ಟು ಕಲಬೆರಕೆಯಾದಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಜಿ.ಎಚ್. ನಾಯಕರು ಇಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಬೇರೆ ನೆಲೆಯಿಂದ. ಆದುದರಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯು ಲಭಿಸಿದೆ. ಈ ಹಿಂದೆ ನಾಯಕರು ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಪ್ರಧಾನ ವಾಹಕವಾಗಿ ಬಳಸಿ

ಕೊಂಡಿರಲಿಲ್ಲ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಜಿ.ಎಚ್. ನಾಯಕರು ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮುಖೇನ ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಒಂದು ಸಮತೂಕ ದಿಂದ ಪರಿಶೀಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳ ಕ್ರಮವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಯನ್ನು ಅವರು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಕೃತಿಯನ್ನು ಮಾನದಂಡವಾಗಿರಿಸಿ ಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಎಂದಿನಂತೆ ಜಿ.ಎಚ್. ನಾಯಕರು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಯನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸುವ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಇಲ್ಲಿಯ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಗಮನಾರ್ಹ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಇದನ್ನು ಹೇಳಲೇಬೇಕು. ಜಿ.ಎಚ್. ನಾಯಕರಿಗೆ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಬರೆಯುವಾಗ ಅದು ದೊಡ್ಡ ಲೇಖಕರಿರಲಿ, ಸಣ್ಣ ಲೇಖಕರಿರಲಿ, ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಮಾನದಂಡ ಅವರಿಗೆ ಇದೆ. ಅವರು ತಮಗೆ ಇಷ್ಟವಾದುದನ್ನು ಹೇಳುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಯನ್ನು ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಕೃತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ತಾನು ಮಂಡಿಸುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೆ ಯಾವ ಹಂಗು ಮತ್ತು ಮುಲಾಜುಗಳಲ್ಲಿ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಮರ್ಶಕರಾಗಿ ನಾಯಕರಿಗೆ ಕನ್ನಡ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಾನ್ಯತೆಯಿದೆ. ನಾಯಕರು ಮುಲಾಜು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಬರೆಯುವವರಲ್ಲ. ಕೃತಿಗಳ ದೋಷಗಳನ್ನೇ ಪಟ್ಟಿಮಾಡಿ ಇದು ಕೃತಿಯೇ ಅಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಪೈಕಿಯೂ ಅಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಅವರಿ ಗೊಂದು ನಿಜವಾದ ಸ್ಥಾನಮಾನ ಮತ್ತು ಮಾನ್ಯತೆ ದೊರಕಿದೆ ಎಂದು ನನ್ನ ಅನಿಸಿಕೆ.

ಈ ಕೃತಿಯ ಎರಡನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ನಾಯಕರ ನಿಜವಾದ ಕಮಿಟ್ ಮೆಂಟನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಲೇಖನಗಳಿವೆ. ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ಜಿ.ಎಚ್. ನಾಯಕರು ತಮ್ಮ ನಿಲುವಿಗೆ ಬದ್ಧರಾದವರು. ಅದರಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೆ ಹಂಗುಗಳಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ತಾವು ಹೇಳುತ್ತಿರುವುದು ಖಚಿತವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಅರಿವು ಅವರಿಗಿದೆ. 'ದುಡಿಯುವ ಕೈಗಳ ಹೋರಾಟದ ಕತೆ ಸಹ ಚಿಂತನ', 'ದಲಿತರು ಮತ್ತು ಪರ್ಯಾಯ ರಾಜಕಾರಣ', 'ದ್ವೇಷ ಬಿಟ್ಟು ದೇಶ ಕಟ್ಟು', 'ಮೈಸೂರು ಸಮಾವೇಶ' ತುಂಬಾ ಕುತೂಹಲದಾಯಕವಾಗಿದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿದೆ. 'ತಾನು ಪ್ರಗತಿಪರ ಚಿಂತಕ', 'ತಾನು ಎಡಪಂಥೀಯ' ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಂಡು ಬಂದವರಲ್ಲ ನಾಯಕರು. ಆದರೆ ಅವರ ನಿಲುವು ಪ್ರಗತಿಪರವಾಗಿದೆ. ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಪರವಾಗಿದೆ. 'ಸಪ್ದರ್ ಹಶ್ಮಿಯ ಕೊಲೆ ಮತ್ತು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ'ದಂಥ ಲೇಖನ ನಾಯಕರು ಬರೆದಿರುವುದು ಅವರ ನಿಚ್ಚಳವಾದ ನಿಲುವಿಗೆ ದ್ಯೋತಕವಾಗಿದೆ.

ಈ ಮೊದಲು ನಾಯಕರು ದುಡಿಯುವ ಹೋರಾಟಗಳ ಲೇಖನ ಬರೆದವರಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕುರಿತ ನಿಲುವುಗಳಲ್ಲಿ ಅವರು ಬದ್ಧರಾಗಿದ್ದರು. ಈ ಸಂಕಲನ ಅವರ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಸಮಾಜ ಚರ್ಚೆಯ ನಿಲುವುಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡನೆಯ ಆಯಾಮವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಈ ಸಂಕಲನ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಈ ಸಂಕಲನದ ಮತ್ತೊಂದು ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವೆಂದರೆ ನಾಯಕರು ಸಂದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಇತರ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಅನೇಕ ವಿವರಗಳು ನವೋದಯ ಮತ್ತು ನವ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಅನೇಕ ಒಳನೋಟಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತವೆ. ನನಗೆ ಇಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸುತ್ತೇನೆ.

'ಕುವೆಂಪು ಸಾಹಿತ್ಯ: ಅಧ್ಯಯನದ ಪ್ರವೇಶ ದ್ವಾರಗಳು' ಕುವೆಂಪುರವರನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಲು ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಈ ಲೇಖನ ನವೋದಯ ಕಾಲದ ಪ್ರಮುಖ ಲೇಖಕ ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೂಲಕ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಪುನರ್ ಕಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇದು ಮಹತ್ವದ ದಾಖಲೆಯಾಗಿದೆ.

ಈಗಾಗಲೇ ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸಿದಂತೆ ಈ ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ ಮೂರನೆಯ ಬಗೆಯ ಲೇಖನಗಳು (ದುಡಿಯುವ ಹೋರಾಟಗಳ ಕತೆ) ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವ: ತದನಂತರದ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಒಳನೋಟಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ಕೃತಿಯು ಜಿ.ಎಚ್. ನಾಯಕರ ವಿಮರ್ಶಾ ಸಂಕಲನಗಳಲ್ಲಿಯೇ ತುಂಬಾ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದುದು ಮತ್ತು ಅವರ ಬರಹಗಳ ಬಹುಮುಖ್ಯ ತಿರುವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

ಈ ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ ಜಿ.ಎಚ್. ನಾಯಕರ ಬರವಣಿಗೆಯು ಮಹತ್ವದ ತಿರುವನ್ನು ಪಡೆದಿರುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಈ ಕೃತಿಯು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿಯೂ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಕನ್ನಡದ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರಾದ ಜಿ.ಎಚ್. ನಾಯಕರ ಬರಹದಲ್ಲಿ ಈ ಕೃತಿಯು ಅದು ಪಡೆದುಕೊಂಡ ತಿರುವಿನ ಕಾರಣಕ್ಕೆ.

ಜಿ.ಎಚ್. ನಾಯಕರ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿನ ಅಪೂರ್ವವಾದ ಒಳನೋಟ, ಅವರ ಅಧ್ಯಯನಶೀಲತೆ, ವಿಸ್ತೃತವಾದಂತಹ ಅನುಭವ ಜಗತ್ತು, ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಒಡಮೂಡಿದ್ದರಿಂದ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿಯೂ ಈ ಕೃತಿಗೆ ಮಹತ್ವವಿದೆ. ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ನಾಯಕರು ತಮ್ಮ ನಿಲುವುಗಳಿಗೆ ಬದ್ಧರಾದವರು. ಅದರಲ್ಲಿ ಅವರು ಒಪ್ಪಂದ ಮಾಡಿಕೊಂಡವರಲ್ಲ. ಈ ಕೃತಿಯ ವಿಶೇಷತೆಯೇನೆಂದರೆ ಇದನ್ನು ಶುದ್ಧಾಂಗವಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಕೃತಿ ಎಂದು ಕರೆಯುವುದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಈ

ಕೃತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಅನೇಕ ವಿವರಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ದಾಖಲೆಗಳೆಂದೇ ಕರೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ.

ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಸಂದರ್ಭದ ಅನೇಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಾಯಕರು ಇಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗೆಂದು ಕನ್ನಡದ ಅನೇಕ ವಿಮರ್ಶಕರಂತೆ ತಾವು ಒಬ್ಬ ಕಟ್ಟಾ ಎಡಪಂಥೀಯ ವಿಮರ್ಶಕ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಳಲು ಹೋಗಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಅನೇಕ ಚರ್ಚೆಗಳು ಒಂದು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ವಿಶಿಷ್ಟ ದಾಖಲೆಗಳಾಗಿವೆ ಮತ್ತು 'ಸ್ಥಿತಿಪ್ರಜ್ಞೆ' ಕೃತಿಯು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳಿಗೆ ಗಮನಾರ್ಹವೆನಿಸಿದೆ. ನಾಯಕರ ಈ ಕೃತಿಯು ಇನ್ನಷ್ಟು ವಿವರವಾದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಬಯಸುತ್ತದೆ. ಅದುವೇ ಈ ಕೃತಿಯ ಗುಣವಾಗಿದೆ. ನಾವು ನಾಯಕರ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಸಹಮತ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸದೆ ಹೋದರೂ ಅವರಿಂದ ಕಲಿಯಬೇಕಾದದ್ದು ಬಹಳವಿದೆ.

'ಸ್ಥಿತಿಪ್ರಜ್ಞೆ' ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ ಮೂರು ಅಂಶಗಳು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಗಮನವನ್ನು ಸೆಳೆಯುತ್ತವೆ. 'ದುಡಿಯುವ ಕೈಗಳ ಹೋರಾಟದ ಕತೆ', 'ಸಹಚಿಂತನ', 'ದಲಿತರು ಮತ್ತು ಪರ್ಯಾಯ ರಾಜಕಾರಣ', 'ಅಹಿಂಸೆಯ ಆವಾಹನೆ', 'ಇತಿಹಾಸ ಸಂಪುಟ', 'ಜಾತಿ ರಾಜಕೀಯದ ಸ್ವೈ ಹಿತಾಸಕ್ತಿ', 'ಮೈಸೂರು ದಸರಾ ಉತ್ಸವ ಮರು ಚಿಂತನೆ ಅಗತ್ಯ', 'ಕನ್ನಡ ಪಠ್ಯಕ್ರಮ ಮತ್ತು ನವ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ' ಇವೆಲ್ಲವೂ ಜಿ.ಎಚ್. ನಾಯಕರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳ ವಿಶಿಷ್ಟ ದ್ಯೋತಕಗಳಾಗಿವೆ. ಇಲ್ಲಿ ನಾಯಕರು ವಿಶಿಷ್ಟ ಏಕಾಂತವಾದಿಗಳಂತೆ ಚಿಂತಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರ ಹಿಂದೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಳಕಳಿ ಗಳಿವೆ. ತುಂಬಾ ಶಿಸ್ತುಬದ್ಧವಾದ ಏಕಾಂತವಾದಿಗಳಂತೆ ನಾಯಕರು ಚಿಂತಿಸದೆ ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಆಶಯದೊಂದಿಗೆ ಚರ್ಚಿಸಿರುವುದು ಅವರ ಲೇಖನಗಳಿಗೆ ಭದ್ರವಾದ ಬುನಾದಿಯನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಚಿಂತನೆಗಳು ಒಬ್ಬ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳ ಚಿಂತನೆಗಳಂತೆ ಇರದೆ ಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೂ ಉಪಯುಕ್ತವಾಗಬಹುದಾದ ಚಿಂತನಾ ಕ್ರಮವನ್ನು ನಾಯಕರು ರೂಪಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಹಿಂದಿನ ವಿಮರ್ಶಾ ಬರಹಗಳಿಗೂ ಇದಕ್ಕೂ ಒಂದು ಅಜಗಜಾಂತರ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ.

ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ಇಲ್ಲಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಚಿಂತನೆಗಳೂ ಕೂಡಾ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಂಪರೆಗಳ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.

ಈ ಕೃತಿಯು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುವುದರ ವಿಶಿಷ್ಟ ಹಾದಿ ಯೊಂದನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ನವ್ಯದ ಇನ್ನಿತರ ಲೇಖಕರಿಂದ ನಾಯಕರು ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದಾರೆ.

ಯಾವುದೇ ಮುಲಾಜಿಗೆ ಒಳಗಾಗದೆ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮಟ್ಟಿಗೆ ತುಂಬಾ ನಿಷ್ಠುರತೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡುತ್ತಾ ಬಂದಿರುವ ನಾಯಕರ ಈ ವಿಮರ್ಶಾ ಸಂಕಲನ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಸಮತೂಕದ ವಿಮರ್ಶಕರಾದ ನಾಯಕರು ಈ ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿರುವ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಾವೀಗ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪರಿಕರವೆಂದರೆ ಪಶ್ಚಿಮದ ಅನುಕರಣೆಯೆಂದು ಕರೆಯುವುದು ಈ ಕೃತಿಯ ಮಟ್ಟಿಗೆ ತಪ್ಪಾಗುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡದ ನಡೆ-ನುಡಿಗಳನ್ನು ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿ ವಿವರಿಸುವ ಈ ಕೃತಿಯು ನಮ್ಮೊಂದಿಗಿರಬೇಕು – ಒಬ್ಬ ಸಂಗಾತಿಯಾಗಿ.

ಸ್ಥಿತಿಪ್ರಜ್ಞೆ
ಜಿ.ಎಚ್. ನಾಯಕ
ಪ್ರಸಾರಾಂಗ
ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ
ಹಂಪಿ.

(ಮಯೂರ ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿತ)



'ಸಾತತ್ಯ'ದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನಿಲುವುಗಳು

ಕನ್ನಡದ ಮುಖ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರಾದ ಗಿರಡ್ಡಿ ಗೋವಿಂದರಾಜರ 'ಸಾತತ್ಯ' ಈಗ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಗೆ ಬಂದಿದೆ. ಹದಿನಾಲ್ಕು ಲೇಖನಗಳ ಸಂಕಲನವಿದು. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಮುಖ್ಯ ವಾಗ್ವಾದಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂದರ್ಭವು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಿ ಕೊಳ್ಳಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನಲು ಅಡ್ಡಿಯಿಲ್ಲ. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ರೂಪಿಸುತ್ತಿರುವ ಈ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಎಚ್ಚರವು ಪ್ರಧಾನ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ. ಗಿರಡ್ಡಿ ಗೋವಿಂದರಾಜರ 'ಸಾತತ್ಯವು' ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಹತ್ವದ್ದು ಅಂದರೆ' ಈ ಕೃತಿಯ ಮೂಲಕ ಮತ್ತೊಂದು ಚರ್ಚೆಯ ನೆಲೆಯನ್ನು ನಾವು ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ಒಂದು ವಿಮರ್ಶಾಸಂಕಲನ ಕೊನೆಯ ಪಕ್ಷ ಈ ತರಹದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿದರೆ ಅದು ಮಹತ್ವದ್ದಾಗುತ್ತದೆ.

ಗಿರಡ್ಡಿ ಗೋವಿಂದರಾಜರ ಹಿಂದಿನ ಕೃತಿಗಳನ್ನೂ ಈ ಕೃತಿಯನ್ನೂ ಜೊತೆಗಿಟ್ಟು ನೋಡಿದರೆ ಗಿರಡ್ಡಿಯವರ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿನ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು

ಕಾಣುತ್ತೇವೆ.' ಮೊದಮೊದಲು ಗಿರಡ್ಡಿ ಗೋವಿದರಾಜರು. ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪರಿಕರಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಕೊಂಚ ಬದಲಾಗಿದೆ. ಗಿರಡ್ಡಿಯವರ ಹಿಂದಿನ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಪಠ್ಯಕೇಂದ್ರೀತವಾದ ವಿಮರ್ಶೆಯೇ ಅವರ ಎಲ್ಲಾ ತೀರ್ಮಾನಗಳ ಮೂಲ ಆಸಕ್ತಿಯಾಗಿತ್ತು. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಈ ಪರಿಕರಗಳು ಗಿರಡ್ಡಿಯವರ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಒಳನೋಟಗಳಿಂದ ಗಮನಸೆಳೆಯುವಂತಿದ್ದರೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭಗಳ ಒಳಭೇದವು ಅಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ 'ಸಾತತ್ಯ' ಗಿರಡ್ಡಿಯವರ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಬದಲಾವಣೆಯ ಮೈಲಿಗಲ್ಲಾಗಿದೆ. ಪಠ್ಯಕೇಂದ್ರಿತ ನಿಲುವಿನಿಂದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕೇಂದ್ರಿತ ನಿಲುವಿನ ಕಡೆಗೆ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಗಿರಡ್ಡಿಯವರು ಇಲ್ಲಿ ಕೊಂಡಯ್ಯುವ ಕಡೆಗೆ ಒಲವನ್ನು ತೋರಿದ್ದಾರೆ. ಈ ನಿಲುವು ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಗಿರಡ್ಡಿಯವರು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕೊತೆಗೆ ಅನುಸಂಧಾನ ನಡೆಸುವಾಗಲೂ ಪರಿಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ಬದಲಿಸಿಲ್ಲ.

ಈ ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟು ಹದಿನಾಲ್ಕು ಪ್ರಬಂಧಗಳಿವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲ ಎರಡು ಪ್ರಬಂಧಗಳು ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ ಟಿ. ಎಸ್. ಎಲಿಯಟ್‌ನ ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಷೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರನ ನಾಟಕಗಳ ಕುರಿತಂತೆ ಇವೆ.

ಟಿ.ಎಸ್. ಎಲಿಯಟ್‌ನ ಕಾವ್ಯದ ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುವಾಗ ಗಿರಡ್ಡಿಯವರು ಮೊದಲಿಗೆ ವಿವರಣಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದರೂ. ಕೊನೆಯಹೊತ್ತಿಗೆ ಎಲಿಯಟ್‌ನ ಕಾವ್ಯದ ಕುರಿತು ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ವಾದವನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಎಲಿಯಟ್‌ನ ಕಾವ್ಯದ ಒಳಹೊಕ್ಕು ತಮ್ಮ ನಿಲುವನ್ನು ಗಿರಡ್ಡಿಯವರು ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. 'ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಗಿರಡ್ಡಿಯವರು ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಕವಿಯಾಗಿ ಎಲಿಯಟ್ ಒಬ್ಬ ಕ್ರಿಶ್ಚನ್ ಎಂಬುದು ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಆದರೂ ಅವನ ಕಾವ್ಯದ ಹಿಂದಿನ ಕ್ರಿಶ್ಚನ್ ಧರ್ಮದ ವ್ಯವಸ್ಥಿತ ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ನಮ್ಮನ್ನು ಕಾಡುತ್ತದೆ.' (ಪುಟ ೩೪) ಈ ವಾದವನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಿದ ಗಿರಡ್ಡಿಯವರು "ಇಂಥ ಒಂದು ಸುಸಂಬದ್ಧ ತತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕಾಗಿಯೂ ಎಲಿಯಟ್ ಕ್ಯಾಥೋಲಿಕ್ ಧರ್ಮವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ. ಅದು ಅವನ ಜೀವನಕ್ಕೂ ಅಗತ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಕಾವ್ಯಕ್ಕೂ ಅಗತ್ಯವಾಗಿತ್ತು" ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. (ಪುಟ ೩೪) ಈ ರೀತಿಯ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳುವಾಗಲೂ ಗಿರಡ್ಡಿಯವರು ಪಠ್ಯದ ಕೇಂದ್ರದಿಂದ ಬೇರೆಡೆಗೆ ಸರಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಗಿರಡ್ಡಿಯವರ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಗಟ್ಟಿತನವಿದು. ಇದು ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮಿತಿಯೂ ಹೌದು. ಒಟ್ಟಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ನವ್ಯವಿಮರ್ಶೆಯ ಈ ರೀತಿಯ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪರಿಕರಗಳು ಕೃತಿಯನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಬಿಚ್ಚಿಡುತ್ತದೆ.

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಷೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್ ನಾಟಕಗಳು. ಪಶ್ಚಿಮದ ಮಹತ್ವದ ನಾಟಕಕಾರನನ್ನು ಕನ್ನಡದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೂಲಕ ನೋಡುವ ಪ್ರಯತ್ನ. ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಷೇಕ್ಸ್ ಪಿಯರ್‌ನ ನಾಟಕಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿದ ರೀತಿಯು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಗಿರಡ್ಡಿಯವರು ಕನ್ನಡದ ಈ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಮೂರು ಹಂತಗಳಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಂಡು ನೋಡಿದ್ದಾರೆ. ನವೋದಯ ಪೂರ್ವ ಕಾಲ. ನವೋದಯ ಕಾಲ ಮತ್ತು ನವೋದಯದ ಅನಂತರದ ಕಾಲಗಳಲ್ಲಿ ಷೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರನ ನಾಟಕಗಳು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರುವ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಈ ಲೇಖನವು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಕಂಡಿರಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಈ ಮೂರು ಕಾಲಾವಧಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುವ 'ಸಾತತ್ಯ'ದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನಿಲುವುಗಳು.

ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿಯೂ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿಕಾಸಶೀಲತೆಯನ್ನು ಗಿರಡ್ಡಿಯವರು ಗಮನಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಲೇಖನಕ್ಕೆ ಮಹತ್ವವು ಬಂದಿವೆ.

'ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಸ್ವರೂಪ 'ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಕೊಡುಗೆ' 'ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ದೇಶಿಯತೆ' ಈ ಸಂಗ್ರಹದಲ್ಲಿ ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಲೇಖನಗಳು. 'ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಸ್ವರೂಪ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ರಾಜಕಾರಣದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನನು ಗಿರಡ್ಡಿಯವರು ಎತ್ತಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ರಾಜಕಾರಣವೆಂದರೆ ಭಿನ್ನವೆಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಗಿರಡ್ಡಿಯವರು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಹುಟ್ಟಿವೆ. ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಗಿರಡ್ಡಿಯವರು ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಬಹಳಷ್ಟು ರಾಜಕೀಯ ಕಾವ್ಯ ಸೋತಿದೆಯೆಂದೇ ಅನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ರಾಜಕೀಯ ನಮ್ಮ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟೊಂದು ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ಕುರಿತ ಶ್ರೇಷ್ಠಕಾವ್ಯ ಯಾಕೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಬಂದಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಮಾತ್ರ ತಮ್ಮ ಚರ್ಚೆಯ ಒಳಗಡೆಗೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡದ್ದರಿಂದ ಈ ರೀತಿಯ ನಿಲುವಿಗೆ ಬಂದು ಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ರಾಜಕಾರಣವೆಂದರೆ ಕೇವಲ ದೊಡ್ಡ ರಾಜಕಾರಣವಲ್ಲವಷ್ಟೆ? ರಾಜಕಾರಣವು ಖಾಸಗಿ ಬದುಕಿನ ವಲಯಕ್ಕೂ ಪ್ರವೇಶಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೂ ಹೌದು. ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸಿಕ್ಕಿನೊಳಗಡೆಗೆ ಈ ರೀತಿಯ ಮಾತು ತೀರಾ ಸಹಜವೆಂಬಂತೆ ಗಿರಡ್ಡಿಯವರಿಗೆ ಬಂದಿದೆ. ಆದರೆ ಅನಂತರ ಈ ಲೇಖನದ ಎರಡನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಗಿರಡ್ಡಿಯವರು ಉತ್ತಮ ಅಂಶಗಳ ಕಡೆಗೆ ಮುಖ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ ತಮ್ಮ ಚರ್ಚೆಗೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಲಯವನ್ನು ಒಂದು ಭೂಮಿಕೆಯಾಗಿ ಇರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಮುಂದೆ

ಬಂಡಾಯ ಕಾವ್ಯದ ಬಗೆಗೆ ಗಿರಡ್ಡಿಯವರು ಮಾತಾಡುವಾಗ ಸರಳ ತೀರ್ಮಾನಗಳಿಗೆ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. (ಪುಟ. ೬೯).

"ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ : ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಕೊಡುಗೆ" ಮುಖ್ಯ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು. ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಕೊಡುಗೆಯ ಬಗೆಗೆ ಗಿರಡ್ಡಿಯವರು ವಿವರವಾಗಿ ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. "ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿದೆ ದೇಸೀಯತೆ" ಗಿರಡ್ಡಿಯವರ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಸೂಚನೆಯಾಗಿದೆ. ಪ್ರಧಾನ ವಾಗ್ವಾದವೊಂದನ್ನು ಗಿರಡ್ಡಿಯವರು ಇಲ್ಲಿ ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಲೇಖನಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಗಿರಡ್ಡಿಯವರು. "ರಸ-ಧ್ವನಿಸಿದ್ಧಾಂತ : ಒಂದು ಅನ್ವಯಿಕ ವಿಮರ್ಶೆ" ಎನ್ನುವ ಲೇಖನವೂ ಇದೆ. ಆದರೆ 'ರಸ' 'ಧ್ವನಿ' ಮಾತ್ರ ದೇಸಿಯಲ್ಲ.

ಈ ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಸಣ್ಣಕತೆಗಳ ಬಗೆಗೆ ಎರಡು ರೀತಿಯ ಲೇಖನಗಳಿವೆ. 'ಕನ್ನಡ ಕಥಾ ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ಮಾಸ್ತಿ', 'ಸಣ್ಣಕತೆಯ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಮಾಸ್ತಿ' ಎನ್ನುವ ಎರಡು ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಗಿರಡ್ಡಿಯವರು ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಸ್ಥಾನ ನಿರ್ದೇಶನವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ.

ಗಿರಡ್ಡಿಯವರ ಭಿನ್ನ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಎರಡು ಲೇಖನಗಳು ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿವೆ. 'ಕಲಾಭಿರುಚಿ' ಮತ್ತು 'ಕಲೆಗಳು ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವತಾವಾದ'ದಲ್ಲಿ ಕಲೆಗಳ ಬಗೆಗೆ ಗಿರಡ್ಡಿಯ"ವರು ಚರ್ಚಿಸಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ.

ಗಿರಡ್ಡಿಯವರ 'ಸಾತತ್ಯವು ಗಿರಡ್ಡಿಯವೆ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಮೈಲಿಗಲ್ಲಾಗಿದೆ. ಈ ಪುಸ್ತಕವು ನಾವು ಚಿಂತಿಸಬೇಕಾದ ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳ ಕಡೆಗೆ ಮುಖಮಾಡಿ ನಿಂತಿದೆ. ಅವೆಲ್ಲಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕನ್ನಡದ ಪ್ರಮುಖ ವಿಮರ್ಶಕರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರಾಗಿರುವ ಗಿರಡ್ಡಿಯವರು ಈ ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಪರ' ನಿಲುವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿರುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಖುಶಿಕೊಡುವ ವಿಚಾರವೂ ಆಗಿದೆ.

(ಮೊದಲು ಸಂಯುಕ್ತ ಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಟಿತ. ೨-೫-೧೯೯೩ ಅನಂತರ ಗಿರಡ್ಡಿಯವರ ಅಭಿನಂದನ ಕೃತಿ 'ತಲಸ್ಪರ್ಶಿ'ಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿತ.)



ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸ್ವರೂಪ

ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಘಟನೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾದದ್ದು ೧೯೭೯ರಲ್ಲಿ. ಇದು ಶುರುವಾದ ಮೇಲೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗೆಗೆ ಚರ್ಚೆಯು ಬೇರೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಂಡಿತವಾಯಿತು. ಸಾಹಿತ್ಯದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಸಮಾಜದ ಮೂಲದಿಂದ ಹೊರಡಬೇಕೆಂಬ ವಾದವು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿದ್ದು ಈ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂಬುದು ಜನಪರವಾಗಿರಬೇಕೆಂಬ ವಾದವು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂತು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಜನಪರವೋ ಅಲ್ಲವೋ ಎಂಬ ವಾದವು ಬಹಳ ಮಟ್ಟಿಗೆ ದೊಡ್ಡ ವಾಗ್ವಾದವನ್ನೇ ಸೃಷ್ಟಿಸಿತು. ಸಾಹಿತ್ಯವು ಜನಪರವಾಗಿರಬೇಕೆಂಬ ಮಾತು ಹೊಸ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿತು. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ವಚನಯುಗವನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿದರೆ ಯಾವತ್ತೂ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಜನಪರವಾಗಿರಬೇಕೆಂಬ ಮಾತು ಬಂದಿರಲಿಲ್ಲ. ಬಂಡಾಯ ಸಂಘಟನೆಯು ಪ್ರಾರಂಭವಾದಾಗ ಬಂದ ಅನೇಕ ಮಾತುಗಳು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಮಹತ್ವವಾದವು. ಹಾಗೆಯೇ ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೂ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಾರಣವಿರುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ, ರಾಜಕೀಯ, ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಾರಣಗಳು ಹೊಸ

ರೀತಿಯ ಸಂವೇದನೆಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಂವೇದನೆಯು ಹೊಸ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆಕಸ್ಮಿಕವಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರ್ಯ–ಕಾರಣ ಸಂಬಂಧವಿರುತ್ತದೆ. ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಂವೇದನೆಯು ಹೊಸ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಕೆಲವು ಪ್ರಮುಖ ಕಾರಣಗಳಿವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಜೀವಪರವಾದ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮಗಳು ಆಕಸ್ಮಿಕವಾಗಿ ಸಂಜನಿಸಲಾರವು. ಬದಲಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿತು.

ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂದ ಪರಿಭಾಷೆಯೆಂದರೆ 'ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಶಿಕ್ಷಣ' ನೆಹರೂ ಅವರ ಅರೆಸಮಾಜವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ, ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ರಾಜಕೀಯ ಪಕ್ಷದ ಮುಖ್ಯ ಗುರಿಯು ರಾಜಕೀಯ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದರ ಕಡೆಗಿದ್ದರೂ, ಈ ರೀತಿಯ 'ಅಧಿಕಾರಕೇಂದ್ರಿತ' ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿಯೇ ಹೊಸದಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಪರಿಭಾಷೆಯೆಂದರೆ, 'ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಶಿಕ್ಷಣ'ವೆಂಬುದು ರಾಜಕೀಯ ಅಧಿಕಾರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಈ 'ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಶಿಕ್ಷಣ' ವೆಂಬ ಪದ್ಧತಿಯು ಪೂರಕವಾಗುತ್ತವೆಯೆಂದು ಆಳುವ ವರ್ಗ ಪರಿಭಾವಿಸಿತು. ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಶಿಕ್ಷಣವು ದೊರೆತರೆ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ 'ಅನಕ್ಷರತೆ'ಯೆಂಬ ದೊಡ್ಡ ಪಿಡುಗು ಬಗೆ ಹರಿಯುತ್ತದಯೆಂದು ಆಳುವ ವರ್ಗವು ಯೋಚಿಸಿತು. ಅನಕ್ಷರತೆ ಯನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸುವುದು ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೆಚ್ಚು ಉಪಯುಕ್ತವೆಂದು ರಾಜಕೀಯ ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರಗಳು ಯೋಚಿಸತೊಡಗಿದ್ದು; ಆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅದು ಸಹಜವಾಗಿತ್ತು.

ಅನಕ್ಷರತೆಗೂ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಮನೋಧರ್ಮಕ್ಕೂ ಅಜಗಜಾಂತರ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ ಯೆಂದೂ, ಅಕ್ಷರಸ್ಥ ಸಮುದಾಯವು ಒಂದು ಸಮಾಜದ ಬೆನ್ನೆಲುಬು ಎಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಯಿತು. ಅನಕ್ಷರತೆಯು ಅಂಥ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿ ಸುತ್ತದೆಯೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲಾಯಿತು. ಆಧುನಿಕ ಭಾರತದ 'ಆಧುನಿಕ ಮನುಷ್ಯ' ನೆಂಬ ಕೀರ್ತಿಗೆ ಭಾಜನರಾದ ನೆಹರೂರವರ ಚಿಂತನೆಯೂ ಈ ಧಾಟಿಯಲ್ಲಿತ್ತು ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ಹಸಿವು, ನಿರುದ್ಯೋಗ, ಬಡತನ ಮತ್ತು ಅನಕ್ಷರತೆ ಮುಂತಾದವು ಆಧುನಿಕ ಭಾರತದ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗೆ ಮಾರಕವಾದವು ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ರಾಜಕೀಯ ಯೋಜನೆಗಳು ಪ್ರಾರಂಭವಾದವು. ಭಾರತದ ರಾಜಕೀಯ ಪಕ್ಷಗಳ ಪ್ರಮುಖ ಪ್ರಣಾಳಿಕೆಗಳು ಈ ರೀತಿಯ ವಿಷಯಗಳ ಸುತ್ತ ಗಿರಿಕಿ ಹೊಡೆಯುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಈಗಲೂ ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು. ಇದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕದಾದ ಕಾನೂನುಗಳು ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕಾಭಿವೃದ್ಧಿಯ ನಕ್ಷೆಗಳು ರಚಿತಗೊಂಡವು. ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ನೀಡಬೇಕೆಂದೇ ಸ್ವತಂತ್ರ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ

ಸರ್ಕಾರಿ ಶಾಲೆಗಳನ್ನು ತೆರೆಯಲಾಯಿತು. ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ನೀಡುವುದು ಸ್ವತಂತ್ರ ಭಾರತದ ಆದ್ಯತೆಯ ಕ್ಷೇತ್ರವಾಗಿತ್ತು ಎಂಬುದು ಕೂಡಾ ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖ ನೀಯ. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವೆಂದರೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿನ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ಶಿಕ್ಷಣವು ಹಿನ್ನಡೆಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿತು. ಆದರೆ ಸ್ವತಂತ್ರ ಭಾರತದ ಶಿಕ್ಷಣ ನೀತಿಯು ಮೆಕಾಲೆಯ ಮುಂದುವರಿಕೆಯೇ ಆಗಿತ್ತು.

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಅನಂತರ ಶಿಕ್ಷಣವು ಆದ್ಯ ಕ್ಷೇತ್ರವಾದುದರ ಪರಿಣಾಮವೆಂದರೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಕೆಳ ಜಾತಿಯ ಮತ್ತು ಕೆಳವರ್ಗದ ಜನರೂ ಶಿಕ್ಷಣ ಪಡೆಯುವಂತಾಯಿತು. ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಮಿತಿಗಳು ಸ್ವತಂತ್ರ ಭಾರತದ ಶಿಕ್ಷಣ ನಿತಿಯಲ್ಲಿದ್ದರೂ, ಇದರ ಪರಿಣಾಮವು ಮಾತ್ರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಮಹತ್ವದ್ದೇ ಆಗಿತ್ತು. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿವೇಷಗಳು ಬದಲಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಮೊದಲ ಕಾರಣವಿದು. ಹಾಗೆಂದು ಈ ರೀತಿಯ ಶಿಕ್ಷಣ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ಮೊದಲ ಹಂತದ ವಿದ್ಯಾವಂತರ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು 'ಸ್ವ ಅರಿವ'ನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಹೊಂದಿತ್ತು ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗದು. ಆದರೆ, ಎರಡನೆಯ ಹಂತದ ಪ್ರಜ್ಞಾವಂತರಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ಶಿಕ್ಷಣದಿಂದ ದೊರೆತ ಜ್ಞಾನವು ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿತು. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅರಿವು, ಜನಪರವಾದ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮವು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಲು ಇದು ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಇದು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಮೇಲು ವರ್ಗವು ಪಡೆಯುವ ಅನುಭವಕ್ಕೂ, ಕೆಳವರ್ಗವು ಪಡೆಯುವ ಅನುಭವಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಯು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಸರಿಯುವುದು ನಿಜವಾದರೂ ಕೆಳವರ್ಗದ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಶಿಕ್ಷಣ ನೀತಿಯು ಆಗಾಧವಾದ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡಿತು. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ನೀತಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಣಾಲಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ರಾಜಕೀಯ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯು ಬಂದಿತ್ತು.

'ಶಿಕ್ಷಣವು' ಬಂಡಾಯದ ಲೇಖಕರ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ ಒಂದು ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಯೆಂದು ನಾವು ಕರೆಯಬಹುದಾದರೂ ಬೇರೆ ಕೆಲವಂಶಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿವೆ. ಅದೆಂದರೆ ಆರ್ಥಿಕವಾದ ಬದಲಾವಣೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಸಂಬಂಧಗಳ ಬದಲಾವಣೆಯೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಸಂಬಂಧಗಳ ಬದಲಾವಣೆಯು 'ಪ್ರಜ್ಞೆ'ಯನ್ನು ಹೊಸ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಚಿಸುತ್ತದೆ. ಸರ್ಕಾರಿ ಹುದ್ದೆಗಳಲ್ಲಿ ಮೀಸಲಾತಿಯು ಇದರಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದು. ಮೀಸಲಾತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಭಾರತದ ಸಂವಿಧಾನದಲ್ಲಿಯೇ ರೂಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಸಂವಿಧಾನಶಿಲ್ಪಿ ಅಂಬೇಡ್ಕರರ ದೃಷ್ಟಿಯ ಫಲವಿದು. ಸರ್ಕಾರಿ ಹುದ್ದೆಗಳಲ್ಲಿ ಮೀಸಲಾತಿಯನ್ನು ನೀಡುವುದರಿಂದ ಕೆಳಜಾತಿಯಿಂದ ಬಂದವರಿಗೆ

ಔದ್ಯೋಗಿಕ ಅವಕಾಶ ಸಿಕ್ಕಿತು. ಬದಲಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಇದು ಅತ್ಯುತ್ತಮವಾದ ಆಯ್ಕೆ ಕೂಡಾ ಆಗಿತ್ತು. ಸರಕಾರಿ ಹುದ್ದೆಗಳಲ್ಲಿ ಮೀಸಲಾತಿ ನೀಡುವುದರ ಹಿಂದಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಭಾಗಶಃ ಯಶಸ್ವಿ ಯಾಯಿತು. ಸರ್ಕಾರಿ ಹುದ್ದೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುವುದೆಂದರೆ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಆತ್ಮ ವಿಶ್ವಾಸವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಂದರ್ಥ. ಆದರೆ ಇವತ್ತಿನ ತನಕ ಉದ್ಯೋಗ ಮೂಲಭೂತ ಹಕ್ಕು ಎಂಬುದು ಜಾರಿಗೆ ಬರಲಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ ಉಂಟಾದ ಹಸಿವೆ ಮತ್ತು ಬಡತನ ಮತ್ತಷ್ಟು ದುರ್ಭರವಾಯಿತು. ಇದಕ್ಕೆ ರಾಜಕೀಯ ಕಾಯಿದೆಗಳೇ ಕಾರಣ. ಸರಕಾರಿ ಉದ್ಯೋಗ ಪಡೆದವರ ಸ್ಥಾನಮಾನ ಮತ್ತು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಕುಲ ಕಸುಬುಗಳನ್ನು ಮಾಡುವವರ ಸ್ಥಾನಮಾನ ಬೇರೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸರಕಾರಿ ಸವಲತ್ತು ಪಡೆದವರ ಸ್ಥಾನಮಾನವು ಕುಲಕಸುಬುಗಳಿಂದ ಉನ್ನತವಾದುದು. ಆದರೆ ಸರಕಾರಿ ಸ್ಥಾನಮಾನವನ್ನು ಅಲಂಕರಿಸಿದವರಿಗೆ, ಆಗ ತಾನೇ ಹೊಸ ಅವಕಾಶ ಪಡೆದವರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಯ್ಕೆಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಲೇಬೇಕಾಯಿತು. ಸಮಾಜವನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆ ಮಾದರಿಯದಾಯಿತು.

ಇದರೊಂದಿಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ನಮ್ಮದು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಅನಂತರ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಮಾದರಿಯ ದೇಶವಾಯಿತು. ಬಂಡವಾಳ ಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ಸಮಾಜವಾದಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೆರಡರ ನಡುವಣ ಆರ್ಥಿಕ ನೀತಿಯು ನಮ್ಮದಾಯಿತು. ನೆಹರೂವಿನ ಆಧುನಿಕತೆಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲಿಯೇ ಬಂಡವಾಳ ವಾದ ಮತ್ತು ಸಮಾಜವಾದದ ಕನಸಿದೆ. ಸ್ವತಂತ್ರ ಭಾರತದ ಪ್ರಧಾನಿಯಾಗಿದ್ದ ನೆಹರೂ ದೊಡ್ಡ ಉದ್ದಿಮೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ, ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ, ಆಧುನಿಕತೆಯ ಬಗ್ಗೆ, ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಬಹಳ ಮಾತಾಡಿದರು. ಅದರೊಂದಿಗೆ ಸಮಾಜ ವಾದದ ಕನಸು ಕೂಡಾ ನೆಹರೂಗಿತ್ತು. ನೆಹರೂವಿನ ಎದುರು ನಿಂತವರು ಲೋಹಿಯಾ, ನೆಹರೂವಿನ ದೃಷ್ಟಿಯು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸಮಾಜವಾದದ ತಳಹದಿ ಯದು ಅಲ್ಲ. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಭಾರತದ ಆರ್ಥಿಕ ನೀತಿಯು ಬಂಡವಾಳ ವಾದದ ಹತ್ತಿರ ಬಂತು. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವೆಂದರೆ ಬಡವರ ಮತ್ತು ಶ್ರೀಮಂತರ ನಡುವಣ ಅಂತರ.

ಬಡವರು ಪಾಪಿಗಳು ಮತ್ತು ಅವರನ್ನು ಉದಾರವಾಗಿ ನೋಡಬಹುದು. ಆದರೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದಲಾವಣೆಯಲ್ಲಿ ಬಡವರ ಪಾತ್ರವೇನೂ ಇಲ್ಲವೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೊಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ತಲೆದೋರತೊಡಗಿತು. ಈ ರೀತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೇ ಸ್ವಲ್ಪ ಮಟ್ಟಿಗೆ ನವೋದಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದು ಆಶ್ಚರ್ಯವಲ್ಲ. ನವೋದಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೇ ಅಂಥದ್ದು. ಉದಾರ

ವಾಗಿ ಬಡವರನ್ನು ಅನುಕಂಪದಿಂದ ನೋಡುವ ಮನೋಭಾವ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇನ್ನಷ್ಟು ವಿವರವಾದ ಚರ್ಚೆಯು ಇಲ್ಲಿಯ ಉದ್ದೇಶ ಅದಲ್ಲ. ಆದರೆ ಯಾವಾಗ ಕೆಳವರ್ಗದ ಮತ್ತು ಕೆಳಜಾತಿಯ ಜನರು ಕಲಿಕೆಯ ಮೂಲಕ; ಆರ್ಥಿಕ ನೀತಿಯ ಮೂಲಕ ಪ್ರಧಾನ ಧಾರೆಗೆ ಸೇರಿಕೊಂಡರೋ ಈ ರೀತಿಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಅನುಕಂಪವಲ್ಲ; ಸಿಟ್ಟು ಬಂತು. ಈ ರೀತಿಯ ಆಕ್ರೋಶವೂ ಕೂಡಾ ಸಹಜವಾದುದು.

ನಗರ ಮತ್ತು ಹಳ್ಳಿಯ ನಡುವಣ ಅಂತರವೂ ಕೂಡಾ ಗಮನಾರ್ಹ. ನಗರಗಳು ಬೆಳೆಯುತ್ತಾ ಹೋದಂತೆ ಹಳ್ಳಿಯ ಕಡೆಗಿನ ಗಮನವು ಕಡಿಮೆಯಾಗುತ್ತಾ ಬಂತು. ನಗರಗಳೇ ನಾಗರಿಕತೆಯ ಕೇಂದ್ರವೆಂಬಂತೆ ರಾಜಕೀಯ ಆರ್ಥಿಕ ನೀತಿಗಳು ರೂಪುಗೊಂಡವು. ಇದರ ಪರಿಣಾಮದಿಂದ ಹಳ್ಳಿ-ಕೃಷಿಯೆರಡೂ ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗಿ ನಗರ ಉದ್ಯಮ-ವೇತನ ಸಹಿತ ಕೆಲಸವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವು ದೊರಕಿತು.

ಸಂವೇದನೆಯ ಸ್ವರೂಪ

ಬಂಡಾಯ ಸಂಘಟನೆಯು ಈ ಮೊದಲೇ ತಿಳಿಸಿರುವಂತೆ ಜನಪರವಾದ ಸಂಘಟನೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬಂಡಾಯದ ಲೇಖಕರು ಜನರ ಸಮಸ್ಯೆಯೇ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಮಸ್ಯೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡರು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೀಮಾಂಸೆಯು ಬೇರೆಯಾಯಿತು. ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೀಮಾಂಸೆಯು ಯಾವುದನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅದು ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಮುಖ ಸಂವೇದನೆಯಾಗಿದೆ.

ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೀಮಾಸೆ

ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಎರಡು ಪ್ರಧಾನ ವರ್ಗೀಕರಣ ಮಾಡಿರುವುದು ಸರಿಯಷ್ಟೆ? ಒಂದು 'ಕಲೆಗಾಗಿ ಕಲೆ' ಮತ್ತೊಂದು 'ಸಮಾಜಕ್ಕಾಗಿ ಕಲೆ', ಕಲೆಗಾಗಿ ಕಲೆಯೆನ್ನುವುದು ಕಲೆಯನ್ನೇ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ರೂಪವೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜಕ್ಕಾಗಿ ಕಲೆಯೆಂದು ಹೇಳುವಲ್ಲಿ ಕಲೆಯ ಅಂತಿಮ ಉಪಯೋಗವು ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಎಂಬ ಗೃಹೀತ ನಿರ್ಣಯದಲ್ಲಿ ಮಂಡಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯು ಸಮಾಜಕೇಂದ್ರಿತವಾದುದು. ಆದರೆ ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡ ಎಡ ಪಂಥೀಯರು ಇರುವುದರಿಂದ ಅನೇಕ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು.

ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತಿಯು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು

ರಚಿಸುವುದು ಸಮಾಜಕ್ಕಾಗಿ. ಹಾಗಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಧೋರಣೆಯು ಸಹಜ. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನೇ ಬಳಸಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯು ತಾತ್ವಿಕತೆಯಿಂದ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದರೆ ಬರಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ರೂಪವಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯು ತಂತ್ರವಲ್ಲ. ಕಾಳಜಿ ರಹಿತ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸೌಂದರ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಕಲಾತ್ಮಕ ಸೌಂದರ್ಯವೆಂಬ ಒಂದೇ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಕಡೆಗೆ ಗಮನ ಕೊಡದೆ ಕಲಾತ್ಮಕ ಸೌಂದರ್ಯ, ನಿಜವಾದ ಸಮಾಜ ಇವುಗಳ ನಡುವಣ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧದ ಕಡೆಗೆ ಗಮನವಹಿಸುವುದು ಬಂಡಾಯದ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ದೊಡ್ಡ ಗುಣ. ಮನುಷ್ಯನಿಗೂ ಕಲೆಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧದ ವಚನವು ಇವರಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ 'ಕಲಾತ್ಮಕ ಅನುಭವ'ವೆನ್ನುವುದು ಬಂಡಾಯಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. 'ಕಲಾತ್ಮಕ ಅನುಭವ' ಮತ್ತು 'ವಾಸ್ತವದ ಅನುಭವ'ದ ದ್ವಂದ್ವ ಸಂಬಂಧವೇ ಮುಖ್ಯ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಸಿದ್ದಲಿಂಗಯ್ಯನವರ 'ದಲಿತರು ಬರುವರು ದಾರಿಬಿಡಿ, ದಲಿತರ ಕೈಗೆ ರಾಜ್ಯ ಕೊಡಿ' ಈ ಕವಿತೆಯ ಸಾಲನ್ನು ಓದುವಾಗ ನಮಗೆ ಯಾವ ಅನುಭವವಾಗುತ್ತದೆ? ಈ ಕವಿತೆಯನ್ನು ಓದುವಾಗ ಬರಿಯ ಕವಿತೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಓದುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಎಂದೆನ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರೊಂದಿಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅನುಭವ ಅಂದರೆ ದಲಿತರನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ನೋಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಕೂಡಾ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಕೃತಿಗೆ ಒಂದೇ ಒಂದು ಕೇಂದ್ರವಿರಬೇಕೆಂಬ ವಾದವನ್ನು ಬಂಡಾಯವು ತಳ್ಳಿ ಹಾಕುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಕನ್ನಡದ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಕಾದಂಬರಿ ಒಂದು ಸಾವಯವ ಶಿಲ್ಪವಿಲ್ಲವೆಂಬಂತೆ ಬರೆದರು. ಆದರೆ ಈ ರೀತಿಯ ವಾದವು ಬಂಡಾಯದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ತೃಪ್ತಿಕರವಲ್ಲ. ಬಂಡಾಯದ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸಮಾಜವೇ ಕೇಂದ್ರ. ಕಲಾತ್ಮಕ ಏಕತೆ; ಸಾವಯವ ಶಿಲ್ಪ; ಭಾಷಿಕ ದಿಕ್ಪಲ್ಲಟ ಮುಂತಾದವು ಬಂಡಾಯದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ.

ರಾಚನಿಕ ಏಕಾಗ್ರತೆಯೆನ್ನುವುದು ಬಂಡಾಯದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಅರ್ಥಹೀನ. ಕುಂ.ವೀ. ಅವರ 'ಶಾಮಣ್ಣ', ಬರಗೂರರ 'ಒಂದು ಊರಿನ ಕತೆ' ಮುಂತಾದ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ರಾಚನಿಕ ಏಕಾಗ್ರತೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿಲ್ಲ. ಬಂಡಾಯ ಕಾವ್ಯವು ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿರುವುದು ತಾಂತ್ರಿಕ ಕುಶಲತೆಯಿಂದಲ್ಲ. ಬರಗೂರರು ರಾಮಚಂದ್ರಪ್ಪ ನವರು ಸಂಪಾದಿಸಿದ 'ಬಂಡಾಯ ಕಾವ್ಯ' ಸಂಕಲನವೇ ಇದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದೆ. ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯೇ ಅದರ ಪ್ರಮುಖ ಸಂವೇದನೆ ಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

ದಲಿತ ಮತ್ತು ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುವುದೇ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ

ನೆಲೆಯಿಂದ. ಇರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿನ ಶೋಷಣೆ; ಅಧಿಕಾರಶಾಹಿಗಳ ಅಟ್ಟಹಾಸ; ಗ್ರಾಮೀಣ ಮತ್ತು ಕೆಳವರ್ಗದ ಜನರ ದುರ್ಭರವಾದ ಬದುಕಿನ ಕುರಿತು ನಿಜವಾದ ಕಾಳಜಿಯನ್ನು ತೋರಿಸಿದ ಲೇಖಕರು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯನ್ನು ಬರವಣಿಗೆಯ ಮೂಲಕ ಮಾಡಿತೋರಿಸಿದರು. ರಾಜಕೀಯ ಬದ್ಧತೆಯು ಹೇಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯದ ಬದ್ಧತೆಯು ಬಂಡಾಯದ ಲೇಖಕರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ಬಂಡಾಯಕ್ಕಿಂತ ಪೂರ್ವದ ಬರವಣಿಗೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಾನತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಮುಖ್ಯವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ.

ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಪ್ರಧಾನವಾದ ಧಾರೆಗಳಿವೆ :

ಅ) ನೇರವಾಗಿ ಯಾವುದೇ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿವರಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗದ ಕಾವ್ಯಗಳು, ಇವು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಭಾವನಾವಾದಿ ನೆಲೆಯಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡಿವೆ.

ಆ) ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿವರಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುವ ಕಾವ್ಯ ವಿವರಗಳು ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯವು, ಬಂಡಾಯ ಕಾವ್ಯವು ಎರಡನೆಯ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರುತ್ತದೆ. ಬಂಡಾಯ ವಿಮರ್ಶೆಯೂ ಇದಕ್ಕೆ ಸೇರುತ್ತದೆ.

ಬಂಡಾಯ ಮತ್ತು ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಲಯಗಳಿಂದ ಬಂದವರ ಅನುಭವದ ಜಗತ್ತು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನುಭವಗಳು ಬಂಡಾಯದಲ್ಲಿ ಬರಹರೂಪಕ್ಕೆ ಇಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದಲಾವಣೆಯಲ್ಲಿ ಬರಹಗಾರನಿಗೂ ಖಚಿತವಾದ ಸ್ಥಾನವಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಬಂಡಾಯ ನಂಬುತ್ತದೆ.

ಹೀಗಾಗಿ ಬಂಡಾಯದಲ್ಲಿ ಬರಹದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಅರಾಜಕತಾವಾದವನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುವಂಥದ್ದಲ್ಲ. ಬಂಡಾಯದಲ್ಲಿ ಬರಹವೆನ್ನುವುದು ಬೇಜವಾಬ್ದಾರಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲ. ಬಂಡಾಯದ ಲೇಖಕರ ಬರಹಗಳಿಗೆ 'ರಾಜಕೀಯ ಮೌಲ್ಯ'ವೂ ಇದೆಯೆಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಎಡಪಚೆಥೀಯ ರಾಜಕೀಯ ಬದ್ಧತೆಯೆನ್ನುವುದು ಬಂಡಾಯದ ಲೇಖಕರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರ ಸಾಮಾನ್ಯ ಭಾಷೆಯು ದಲಿತ ಬಂಡಾಯಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಭಾಷೆಯು ವಿನಿಮಯದ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಳಸುವುದರ ಮೂಲಕ

ಬಂಡಾಯದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ವಿನಿಮಯಮೌಲ್ಯ ಒದಗಿಸಿದಂತಾಗಿದೆಯಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಅದರ ಮುಖಾಂತರ ಸಾಮಾನ್ಯ ಭಾಷೆಯ ರಾಜಕೀಯ ರೂಪಗಳನ್ನು ಅದು ಧರಿಸಿದಂತಾಗಿದೆ. ಬಂಡಾಯದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಭಾಷೆ ಬೇರೆ; ವ್ಯವಹಾರದ ಭಾಷೆ ಬೇರೆ ಎಂದು ಕರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಭಾಷೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಗೊಳಿಸುವುದೆಂದರೆ ದುಡಿಯುವ ವರ್ಗಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗುವುದು ಎಂದರ್ಥ. ಬಂಡಾಯದ ಗುರಿಯು ಇದಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಬಂಡಾಯದ ಲೇಖಕರ ಬರವಣಿಗೆಯು ಹೊಸ ರಾಜಕೀಯ ಅಭ್ಯಾಸಗಳ ಬರವಣಿಗೆಯೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಬಂಡಾಯ ಲೇಖಕರು ಈಗಲೂ ಕುರುಡು ಸಂಪ್ರದಾಯ; ಕೋಮುವಾದ; ಜಾತಿವಾದವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸ್ಕತ್ತಿರುವಾಗ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವ ಎಚ್ಚರ ಮುಖ್ಯ.

ದಲಿತ ಮತ್ತು ಬಂಡಾಯದ ಲೇಖಕರು ಬರೆಯುವ ವಿಷಯಗಳು ವಿಮರ್ಶಕರಿಗಲ್ಲ. ಬಂಡಾಯದಲ್ಲಿ ಬರವಣಿಗೆ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಬಂಡಾಯವು ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನ ಅನುಭವದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಸಾಮೂಹಿಕ ಅನುಭವದ ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡುತ್ತದೆ.

ದಲಿತ ಮತ್ತು ಬಂಡಾಯ ಕವಿತೆಗಳು 'ನಿಜ'ದ ಸಮಸ್ಯೆಯೊಂದಿಗೆ ಮಾತಾಡುತ್ತವೆ. ಕೋಮು ಸಂಘರ್ಷ, ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ ಮುಂತಾದ 'ನಿಜ'ಗಳ ಕುರಿತು ಅನೇಕ ಕವಿತೆಗಳಿವೆ. ಈ ರೀತಿಯ 'ನಿಜ' ರಾಜಕೀಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ.

ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಬಂಡಾಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಅನೇಕ ದನಿ, ಅನೇಕ ಚಿಂತನೆ, ಅನೇಕ ಕವಿತೆಗಳು, ಅನೇಕ ಓದುಗರು ಇದ್ದಾರೆ.

ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಮೂಲತಃ ಸಮಾಜ ಕೇಂದ್ರಿತವಾದುದು. ಅಂದರೆ ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಬಂಡಾಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ 'ಜನಪರ' ಎಂಬ ಆಶಯದ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿದೆ. ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಮೂಲತಃ ಈ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ತುಂಬಾ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದೆ. 'ಜನಪರ'ವೆಂಬುದು ದಲಿತರ, ಶೋಷಿತರ ಪರವಾಗಿರುವ ಪದವಾಗಿದೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಗಿರುವಂತೆ ಬಂಡಾಯ ವಿಮರ್ಶೆಗೂ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಬದ್ಧತೆಯಿದೆ. 'ಪ್ರಗತಿಪರ ದಲಿತರು ಮತ್ತು ಎಡಪಂಥೀಯರನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿ ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಮುಖ ಘಟನೆಗಳಲ್ಲೊಂದು' ಎಂದು ಬರಗೂರರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಮೂಲತಃ ಎಡಪಂಥೀಯ

ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಹೊರಟಿರುವಂಥದ್ದು. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯವು ತನ್ನ ಘೋಷಣೆಯಲ್ಲಿ 'ಖಡ್ಗವಾಗಲಿ ಕಾವ್ಯ ಜನರ ನೋವಿಗೆ ಮಿಡಿವ ಪ್ರಾಣಮಿತ್ರ' ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದೆ.

ಬರಗೂರು ರಾಮಚಂದ್ರಪ್ಪ ನವರು ಒಂದು ಮಾತು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ: 'ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಹಿಂದೆಂದೂ ಕಾಣದಂಥ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿರುವ ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಘಟನೆ. ಈಗಾಗಲೇ ತನ್ನ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಯನ್ನು ಪ್ರಣಾಲಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದ'. ನಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವರ್ಷದಿಂದ ಕಂಡುಬರುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಗತಿಪರ ಧೋರಣೆಗಳು ತೆಗೆದುಕೊಂಡ ತಿರುವುಗಳು. ಎದುರಿಸಿದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಮತ್ತು ತಲುಪಿದ ಕ್ಷೀಣ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಅವುಗಳಿಂದ ಕಲಿತ ವ್ಯಾಪಕ ಸ್ವರೂಪದ ಅಗತ್ಯ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಒಕ್ಕೂಟ, ಪ್ರಗತಿ ಪಂಥಗಳೇ ಸಾಫಲ್ಯ-ವೈಫಲ್ಯಗಳ ದಾಖಲೆ ನಮಗೊಂದು ಎಚ್ಚರದ ಸಂಗತಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳ ಸ್ವರೂಪದಿಂದಾಗಿ ಉದ್ಭವಿಸಿರುವ ಇಂದಿನ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಂದರ್ಭದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಹೋರಾಟದ ನೆಲೆಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಜನವಿರೋಧಿ ನಿಲುವುಗಳು ವಿವಿಧ ಮುಖವಾಡಗಳ ಮರೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿ ವಿಜೃಂಭಿಸುತ್ತಿರುವ ಈ ಸಂದರ್ಭ ಪ್ರಗತಿಪರ ಧೋರಣೆಯ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸವಾಲು. ಈ ಸವಾಲಿಗೆ ನಮ್ಮ ಉತ್ತರ – ಎಲ್ಲ ವಾಮಪಂಥೀಯರ ಸಂಘಟನೆ ಮತ್ತು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದಾದರೆ – ಸಮಕಾಲೀನ ಚರಿತ್ರೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಸ್ವರೂಪದಿಂದಾಗಿ ಎಲ್ಲಾ ವಾಮಪಂಥೀಯರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಒಗ್ಗಟ್ಟು ಈಗ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು. ಈ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿಯು ಕನ್ನಡ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಹಬ್ಬದ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಶೋಷಿತ ಜನತೆಯ ಪರವಾದ ನಿಲುವಿನಿಂದ ಹೊರಟಿದ್ದು. ಸಾಹಿತಿಗೆ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಇರಬೇಕೆಂಬ ಆಶಯ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು. ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ, ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿ, ಲಿಂಗಭೇದ ಮತ್ತು ವರ್ಗಭೇದ ನೀತಿಯ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಕಟ್ಟುವುದು ನಮ್ಮ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು. ಎಲ್ಲಾ ಜನಪರ ನಿಲುವುಗಳಿಗೆ ನಮ್ಮ ಬೆಂಬಲ; ಜನಪರ ವಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹೋರಾಟ ನಮ್ಮ ಮುಖ್ಯ ನೆಲೆ. ಇಂಥ ಒಲವಿನ ಸಾಹಿತ್ಯಸೃಷ್ಟಿ ನಮ್ಮ ಹೋರಾಟದ ಮುಖ್ಯ' (ಇದು ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಣಾಳಿಕೆ). ಇದು ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯೂ ಹೌದು. ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಲನಶೀಲತೆಯನ್ನು ಬಂಡಾಯವು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ. ಆರ್.ವಿ. ಭಂಡಾರಿಯವರು, 'ಬಂಡಾಯ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಮನೋಧರ್ಮ. ಈ ಮನೋಧರ್ಮದ ಮುಖ್ಯ

ಲಕ್ಷಣ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸಮಾನತೆ ಮತ್ತು ಅನ್ಯಾಯಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ ಮತ್ತು ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಪ್ರತಿಭಟಿಸುವಂಥದ್ದು. ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಕೂಡಾ ಮಾನವೀಯತೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ. ಅದರ ಪ್ರಧಾನ ಉದ್ದೇಶವಿರುವುದು ಶೋಷಣೆ ರಹಿತ ಸಮಾಜ ಕಟ್ಟುವುದರಲ್ಲಿ' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ.

"ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳ ಹಿಂದಿರುವ ಮೋಸಗಳನ್ನು ಅಮಾನವೀಯತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ, ಸಾಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಸ್ಫೋಟಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಸ್ಫೋಟದ ಆಳದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಸಮಾಜದ ರಚನೆಯ ಕಳಕಳಿ, ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುವ ಸಮಾಜದ ಕುರಿತು ಉಗ್ರವಾದ ಟೀಕೆ ಒಂದರೊಡನೊಂದು ಬೆಸೆದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಅಸಮಾನತೆ, ಆನ್ಯಾಯ, ಶೋಷಣೆಗಳನ್ನೇ ಮೂಲಧನ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಯುಗಯುಗಗಳಿಂದ ಬಡವರನ್ನು ಮತ್ತು ಜಾತಿ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೀನರಾದವರನ್ನು ತುಳಿಯುತ್ತಾ ಬಂದ. 'ಯಜಮಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯ ವಿರುದ್ಧ ಬಂಡೇಳುವ ಕೆಚ್ಚು ಮತ್ತು ಅಂಥ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ಹಿಂದಿರುವ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆಯೇ ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೂಲ ನೆಲೆಯಾಗಿದೆ" ಎಂದು ಡಾ. ಆರ್ಕೆ. ಮಣಿಪಾಲರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ (ವಾಸ್ತವ-ಕೃತಿ).

ಡಾ. ಆರ್ಕೆ. ಮಣಿಪಾಲರು 'ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸವಾಲು' ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಕುರಿತು ಮಂಡಿಸಿದ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳಬಹುದು (ಸಾಹಿತ್ಯ ಆಶಯ ಮತ್ತು ವಿನ್ಯಾಸ, ೧೯೮೮).

೧. ಕೃತಿ ಗ್ರಹಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಕೃತಿಯ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡಿದ ಸಮಾಜ ಮುಖ್ಯ.

೨. ವಿಮರ್ಶಕನಿಗೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಯು ಅಗತ್ಯ.

೩. ವಿಮರ್ಶಕ ಜಾತಿವಾರು ವಿಭಜಿಸುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಗುರಿಯಾಗಬಾರದು.

೪. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಅರಿವು ಅಗತ್ಯ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸರಳೀಕರಣದಿಂದ ಉಪಯೋಗವಿಲ್ಲ.

೫. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಪುನರ್ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಅಗತ್ಯ.

೬. ವಿಮರ್ಶಕರಿಗೆ ಸಾಮೂಹಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಅತ್ಯಗತ್ಯ.

೭. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಅದರ ಆಕೃತಿಯ ಒಳಗಿನಿಂದ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು.

೧೯೮೦ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಬಮದ ದಲಿತ-ಬಂಡಾಯ ವಿಮರ್ಶಾ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಆರ್ಕೆ ಮಣಿಪಾಲರು ಅಧ್ಯಯನ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯಾಂಶಗಳನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. "ಸಾಹಿತ್ಯ ತತ್ವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವೈಚಾರಿಕ ಗ್ರಂಥಗಳು ಹಾಗೂ ಲೇಖನಗಳು ಎಪ್ಪತರ ದಶಕಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ೮೦ರ ದಶದಲ್ಲಿ ಅದರಲ್ಲೂ ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿಯ ಉತ್ಕರ್ಷದ ದಿನಗಳ್ಲಿ ಬಂದಿರುವುದನ್ನು ದಾಖಲಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನವು ಸಮಾಜವಾದಿ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ನೆಲೆಯವು. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡವರೆಂದರೆ ಜಿ. ರಾಮಕೃಷ್ಣ, ಬರಗೂರು, ಜಿ. ರಾಜಶೇಖರ, ಆರ್ಕೆ. ದರ್ಗಾ, ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ, ಬಿ. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಮುಂತಾದವರು. ಇವರ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಸಮಾಜವಾದೀ ವಾಸ್ತವದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ತಾತ್ವಿಕ ಮಟ್ಟದ ಚರ್ಚೆ ಗಹನವಾಗಿಯೇ ನಡೆದಿದ್ದರೂ ಎಲ್ಲರಲ್ಲೂ ಒಂದೇ ಮಟ್ಟದ ಅನ್ವಯಿಕತೆ ಫಲಿಸಿದೆ ಎನ್ನುವಂತಿಲ್ಲ" (ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸವಾಲು, ೨೦೦೬, ಪು. ೩೧೯).

ಇದೇ ಕೃತಿಯ "ಇಂದಿನ ವಿಮರ್ಶೆ: ಕೆಲವು ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗಳು" ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಆರ್ಕೆ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ :

೧. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೊಂದು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗುವುದು ಅದರಲ್ಲಿನ ಅನುಭವ ದ್ರವ್ಯದಿಂದಲೇ ಹೊರತು ಬರೆದವರು ಯಾರು ಅವರ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಏನು ಎಂಬುದರಿಂದ ಅಲ್ಲ.

೨. ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಅನ್ಯಭಾಷಾ ಪ್ರಭಾವದ ಪರಿಚಯ ವಿಮರ್ಶಕ ನಿಗಿರಬೇಕು.

೩. ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯು ರೂಪಾರಾಧಕರ ಕೈಯಿಂದ ಇನ್ನೂ ಪಾರಾಗಿಲ್ಲ. ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಇನ್ನೂ ಇನ್ನೂ ತಮ್ಮ ಬಂಧದ ಅನುಬಂಧದಿಂದ. ವ್ಯಕ್ತಿನಿಷ್ಟತೆಯಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸುವ ತಮ್ಮ ಲಾಗಾಯ್ತಿನ ಪರಿಪಾಠ ಬಿಟ್ಟಿಲ್ಲ.

೪. ಇವೊತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತಾಡುವಾಗ "ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಮರ್ಶೆ" ಎಂಬ ಮಾತು ಕೇಳಿಬರುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಂದು ಅಂಗವಾಗಿ ನೋಡುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಅಧಿಕವಾಗುತ್ತಿದೆಯೆನ್ನಬಹುದು...... ಏಕೆಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯವೊಂದೇ ಸಂಸೃತಿಯ ವಾಹಕವಾಗಲಾರದು, ಆಗಬೇಕಿಲ್ಲ ; ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯ ವಸ್ತುವಿನ ಪರಿಧಿಯೊಳಗೆ ಲೇಖಕ ಚಿತ್ರಿಸುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸ್ವರೂಪ ಎಂಥಾದ್ದು, ಈ ಚಿತ್ರಣ ಹೇಗೆ

ಪೂರ್ಣಾಂಗವಾಗಿ ಪೋಷಿತವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಮರ್ಶಕ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಬೇಕೇ ವಿನಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಮಗ್ರ ವಿವರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿತವಾಗತಕ್ಕದ್ದು ಎಂದು ಮೊಂಡು ಹೂಡಬಾರದು.

೫. ಜನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತಾಡುವವರು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂವರ್ಧನೆಗೂ ಜನರ ಜೀವನ ಮಟ್ಟಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆಯೆಂಬ ಅಂಶ ಮರೆಯಬಾರದು.

ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ ಯವರು 'ಎಂಬತ್ತರ ದಶಕದ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆ' ಎನ್ನುವ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಮುಖ್ಯ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸಿದ್ದಾರೆ : (ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿ, ೧೯೯೩, ಪು. ೧೮೧).

೧. ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಕೃತಿಯ ಆಕೃತಿ ವಿನ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಮಹತ್ವ ಕೊಡುತ್ತದೆ.

೨. ಕೃತಿಯೊಂದರ ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿಲುವು ಮುಖ್ಯ.

೩. ಬಂಡಾಯಕ್ಕೆ ಪರಂಪರೆ ಕೇವಲ ವಿಮರ್ಶನಾ ಆವಶ್ಯಕತೆಯಾಗಿ ಉಳಿದಿಲ್ಲ.

೪. ಬಂಡಾಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅವಶ್ಯಕತೆ.

೫. ಬಂಡಾಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಅಡಿಗರ ಬಗೆಗೆ ನಿಷ್ಠುರತೆಯಿದೆ.

೬. ಬಂಡಾಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಡೆಮಾಕ್ರಸಿಯನ್ನು ನಂಬುತ್ತದೆ.

೭. ಬಂಡಾಯದ್ದು ಶುದ್ಧ ಸಾಹಿತ್ಯವಾದೀ ನಿಲುವಲ್ಲ.

೮. ಬಂಡಾಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿಭಾಷೆಗಳ ಅಬ್ಬರವಿಲ್ಲ.

೯. ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಸಮಾಜ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರನ್ನು ಮಾನವ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿಕೊಂಡು ತಾತ್ವಿಕ ಪೀಠಿಕೆ ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

೧೦.ಬಂಡಾಯ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಬಂಡಾಯದ ಭದ್ರವಾದ ಬುನಾದಿಯಿದೆ.

ಇವು ಬಂಡಾಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪ್ರಮುಖ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಬರಗೂರರ 'ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ' ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆಯವರ 'ದಲಿತ–ಬಂಡಾಯ', ಆರ್.ವಿ. ಭಂಡಾರಿಯವರ 'ಕನ್ನಡ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಣ ಮತ್ತು ವರ್ಗ ಸಂಘರ್ಷ', ವರ್ಣದಿಂದ ವರ್ಗದ ಕಡೆಗೆ, ಮಲ್ಲಿಕಾಘಂಟಿಯವರ 'ದರಣಿಯ ಮೇಲೊಂದು', 'ತನುಕರಗದವರಲ್ಲಿ, ಆರ್.ಜಿ. ಹಳ್ಳಿನಾಗರಾಜರ 'ಸಮೂಹ ಪ್ರಜ್ಞೆ', ಸಿ.ವೀರಣ್ಣನವರ 'ಪ್ರಾಚೀನ ಸಾಹಿತ್ಯ', ಜಿ. ರಾಮಕೃಷ್ಣ ಅವರ 'ಮುನ್ನೋಟ, 'ಆಯತನ'; ಎಸ್. ಶಿವಾನಂದ ಅವರ 'ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸವಾಲುಗಳು,

ಬಸವರಾಜ ಸಬರದ, ಚೆನ್ನಣ್ಣವಾಲೀಕಾರ; ರಂಜಾನ್ ದರ್ಗಾ; ಇವರೆಲ್ಲಾ ಬಂಡಾಯದ ಪ್ರಮುಖ ವಿಮರ್ಶಕರಾಗಿದ್ದಾರೆ.

ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಮೂರು ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದೆ.

೧. ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡ ಲೇಖಕರು ಸಮಾಜ ಪರವಾಗಿದ್ದರು. ಅವರು ಎಡಪಂಥೀಯರು.

೨. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಕಟುಟೀಕೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದರು.

೩. ಬಂಡಾಯ ವಿಮರ್ಶಕರಿಗೆ ಕೃತಿಯ ಆಶಯ ಮುಖ್ಯ.

೪. ಬಂಡಾಯದ ವಿಮರ್ಶಕರು ಕೂಡಾ ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಕಲಿಸಿಕೊಟ್ಟ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆ, ರೂಪ ನಿಷ್ಠ ವಿಮರ್ಶೆ; ಉದಾರವಾದಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಿಂತನೆಗಿಂತ ಹೊರತಾಗಲಿಲ್ಲ. ಇವು ಮಿತಿಯೂ ಹೌದು.



ಕನ್ನಡ ದಲಿತ ವಿಮರ್ಶೆ

೧೯೭೦ರ ದಶಕ ನಾವು ಸಂಭ್ರಮಿಸುವ ಮತ್ತು ಈಗಲೂ ಪದೇ ಪದೇ ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕಾಲಘಟ್ಟ. ಈ ದಶಕದಲ್ಲಿಯೇ ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಅನನ್ಯತೆಯೊಂದು ರೂಪು ಮೂಡಿತು. ಸಮುದಾಯ ರಂಗ ಚಳುವಳಿ ಬಂಡಾಯ ಚಳುವಳಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಈ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ. ಎಡಪಂಥೀಯ ಚಿಂತಕರು ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ಹಾಗೂ ರೂಢಿಗತ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದ ಕಾಲವೂ ಹೌದು. ಆದುದರಿಂದಲೇ ನಾವು ೧೯೭೦ರ ದಶಕವನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳಿಗೆ ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಬೇರೊಂದು ದಿಕ್ಕಿಗೆ ಕೊಂಡೊಯ್ದ ಕೀರ್ತಿಯು ಈ ದಶಕಕ್ಕಿದೆ. ೧೯೭೦ರ ದಶಕದ ಮಹತ್ವದ ಕೊಡುಗೆಯಲ್ಲಿ ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯವೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಿದೆ. ಈ ದಶಕದ ಮೊದಲ ಭಾಗದಲ್ಲಿಯೇ ದಲಿತ ಲೇಖಕರು ಸೃಜನಶೀಲ ಬರವಣಿಗೆಯನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದರು. ಯಾವಾಗ ದಲಿತ ಲೇಖಕರು ಬರೆಯಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದರೋ ಆವಾಗ 'ದಲಿತ ವಿಮರ್ಶೆ'ಯೆಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿತು.

ನಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚರ್ಚೆಯು ಮೊಳಕೆಯೊಡೆಯದಿದ್ದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ದಲಿತ ಲೇಖಕರು ಸೃಜನಶೀಲ ಬರವಣಿಗೆಯ ಮುಖಾಂತರವೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ದಲಿತರ ಬದುಕಿನ ಸ್ಥಿತಿ; ಯಜಮಾನ ಪರಂಪರೆಯ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸತೊಡಗಿದ್ದರು. ಅಂದರೆ ದಲಿತರ ಲೇಖಕರ ಮೊದಮೊದಲಿನ ಕತೆಗಳು; ಕವನಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸುತ್ತವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯ್ಯನವರ 'ಹೊಲೆ ಮಾದಿಗರ ಹಾಡು' ಕವನ ಸಂಕಲನವನ್ನು ನೋಡಬಹುದು.

ಈ ಸಂಕಲನದ ಬಹುತೇಕ ಕವಿತೆಗಳು ಬರಿಯ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲ. ಅವುಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವದ ಒಟ್ಟಾರೆ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕವಾಗಿ ನೋಡುವ ಎಚ್ಚರದ ಸಂಕೇತಗಳು ಕೂಡಾ ಹೌದು. ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯ್ಯನವರ ಕವಿತೆಗಳು; ದೇವನೂರರ ಕತೆಗಳು ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಆಶಯದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗಳು ಹೇಗಾಗಿದ್ದವೋ ಅದೇ ರೀತಿ ಅವಕ್ಕೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸುವ ಗುಣಗಳೂ ಇವೆ. 'ಹೊಲೆ ಮಾದಿಗರ ಹಾಡು' ೧೯೭೫ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದರೆ 'ದ್ಯಾವನೂರು' ಕಥಾಸಂಕಲನ (ದೇವನೂರು ಮಹಾದೇವ) ೧೯೭೩ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಯಿತು. ಇದೇ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾಗಿ ದಲಿತ ಸಂಘರ್ಷ ಸಮಿತಿಯೂ ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು. ಇದನ್ನೆಲ್ಲಾ ಗಮನಿಸಿದರೆ ಒಂದಂಶವಂತೂ ಸ್ಪಷ್ಟ: ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ; ದಲಿತ ವಿಚಾರ ವಿಮರ್ಶೆ ಮತ್ತು ದಲಿತ ಚಳುವಳಿ – ಎಲ್ಲವೂ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದ್ದವು. ಪರಸ್ಪರ ಪೂರಕವಾದ ವಾತಾವರಣವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿದ್ದವು. ದಲಿತ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನುವುದೇ ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವದ ಪ್ರಶ್ನೆ.

ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಕಾಲದ ಪ್ರಮುಖ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೂ ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೂ ಒಂದು ನಿಕಟವಾದ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಭಾರತಕ್ಕೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಬಂದಾಗ ಸಂವಿಧಾನದ ಎದುರು ಕೆಲವು ಪ್ರಮುಖ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿದ್ದವು. ಅದರಲ್ಲಿ ದಲಿತ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಒಂದು. ಆಸ್ತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆ; ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಸಮಸ್ಯೆ; ಮಹಿಳಾ ಪಶ್ನೆ; ಶಿಕ್ಷಣ; ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರ ಭಾರತ ಎದುರಿಸಬೇಕಿತ್ತು ಮತ್ತು ಆ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ನಿವಾರಣೋಪಾಯಕ್ಕೆ ಕೈಹಾಕಬೇಕಿತ್ತು. ಮೀಸಲಾತಿ ಪ್ರಶ್ನೆ; ದಲಿತರಿಗೆ ಜಮೀನಿನ ಹಕ್ಕು – ಇಲ್ಲವಾಗಿದ್ದರೆ ಈ ವೊತ್ತು ದಲಿತರ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯು ಏನಾಗಬೇಕಿತ್ತು ? ದಲಿತ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ನಾವು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ಸಿದ್ಧತೆಯ ಮುಖಾಂತರ ನೋಡಬೇಕು. ಹಾಗೆಯೇ ದಲಿತರಿಗೆ ಅಕ್ಷರಾಭ್ಯಾಸ ಕೊಡದೇ ಹೋಗಿದ್ದರೆ ಅವರ ಸ್ಥಿತಿಯೂ ಯಾವುದಿರುತ್ತಿತ್ತು? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವು

ಸರಳವಾಗಿಲ್ಲ. ಇದರ ಅರ್ಥ ದಲಿತರೆಲ್ಲರ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಒಂದೇ ಎಂದಲ್ಲ. ದಲಿತರನ್ನು ಒಂದೇ ಎಂದು ಸರಕಾರಿ ನೀತಿ – ನಿಯಮಗಳು ಹೇಳುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಇಡಿಯ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ದಲಿತರನ್ನು ಒಂದೇ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡು ಅದು ನೋಡಲು ಬಯಸುತ್ತದೆ. ಮೀಸಲಾತಿ ನಿಯಮದ ಪ್ರಕಾರ ಪರಿಶಿಷ್ಟ ಜಾತಿಯೆನ್ನುವುದು ಒಂದು ವರ್ಗವಾಗಿದೆ.

ಅದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಜಾತಿಗಳು ಸೇರುತ್ತವೆ. ಈ ಒಂದು ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ನೋಡಿದಾಗ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಅಷ್ಟು ಬೇಗನೆ ಬಗೆ ಹರಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಮೀಸಲಾತಿ ನಿಯಮವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ಮೇಲು ಜಾತಿಯವರು ದಲಿತರನ್ನು ಶತ್ರುಗಳಂತೆ ನೋಡುವುದು ಕೂಡಾ ಇದೇ ರೀತಿಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ. ಅವರಿಗೂ ದಲಿತರೆಂದರೆ ಒಂದು ವರ್ಗದವರ ಹಾಗೆ ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಮೀಸಲಾತಿಯೆಂದರೆ ಅದನ್ನು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರ ಸಂಚು ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡರೆ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಬಗೆಹರಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಕಳೆದ ಹದಿನೈದು – ಇಪ್ಪತ್ತು ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಸರಕಾರಿ ಉದ್ಯೋಗಗಳು ಕಡಿತವಾಗುತ್ತಿವೆ. ನಿರುದ್ಯೋಗ ತೊಲಗಲಿ ಎಂದು ನಾವು ಕೇಳಬೇಕೇ ಹೊರತು ಮೀಸಲಾತಿ ಬೇಡವೆಂದು ಅಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಮೀಸಲಾತಿಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯಿದೆ. ದಲಿತ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಒಂದೇ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಗುರಿಪಡಿಸುವುದರಿಂದ ಅದರ ಅಪಾಯಗಳು ಹೆಚ್ಚು. ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೊರಗ ಎನ್ನುವ ಜನಾಂಗವೊಂದಿದೆ. ಈ ಜನಾಂಗ ಈಗಲೂ ಅನೇಕ ಸವಲತ್ತುಗಳಿಂದ ವಂಚಿತವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಜನಾಂಗವನ್ನು ಪರಿಶಿಷ್ಟ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ದಲಿತ ಎಂದರೆ ಅದಕ್ಕೊಂದು ಸಿದ್ಧ ಚೌಕಟ್ಟು ಮತ್ತು ಸಿದ್ಧವಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ನಾವೀಗ ದಲಿತ ವರ್ಗವೆಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತೇವೋ ಈ ವರ್ಗ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಜೀವನ ಕ್ರಮವನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜಾತಿಯ ಭೂಮಾಲೀಕ ವರ್ಗದವರ ಶೋಷಣೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗಿದ್ದಾರೆ ಮತ್ತು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿಯೂ ದಲಿತರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ಮೊದಮೊದಲು ದಲಿತರು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಎದುರಿಸಿದರೆ ಈಗ ಹತ್ತು ಹಲವು ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಮೊದ ಮೊದಲು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ನಿವಾರಣೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಕಾನೂನು ಬೇಕಾಯಿತು. ಚಳುವಳಿಗಳೂ ಬೇಕಾದವು. ಮತ್ತು ವಿಭಿನ್ನ ಪ್ರದೇಶಗಳ ದಲಿತರೂ ವಿಭಿನ್ನ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ಎದುರಿಸಬೇಕಾಯಿತು. ೧೯೭೦ರ ದಶಕದಲ್ಲಿನ ಕೆಲವು ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೂ ೧೯೯೦ರ ದಶಕದ ಅನಂತರದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೂ ಕೆಲವು

ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಾಗಿವೆ. ೧೯೯೦ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಕೋಮುವಾದ; ಜಾಗತೀಕರಣದಂಥ ವಾಗ್ವಾದಗಳು ಪ್ರಾರಂಭವಾದವು. ಕೋಮುವಾದ ಮತ್ತು ಜಾಗತೀಕರಣ ಎರಡೂ ದಲಿತರ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ದೂರ ಇರಿಸಿವೆ. ಕೋಮುವಾದದ ಅಂತರಾಳದಲ್ಲಿ ಜನಾಂಗೀಯವಾದದ ಅಂತರಾತ್ಮವಿದೆ. ಇದು ದಲಿತರ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇಡಿಯ ಭಾರತಕ್ಕೆ ಒಂದೇ ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿದೆಯೆಂತಲೂ; ಅದಕ್ಕೆ ಉಳಿದೆಲ್ಲಾ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಗೌಣವೆಂತಲೂ ಅದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಜಾಗತೀಕರಣವು ಸರ್ಕಾರಿ ವಲಯದ ಉದ್ದಿಮೆಗಳನ್ನು ಖಾಸಗೀಕರಣ ಮಾಡಲು ಬಯಸುತ್ತದೆ. ಸಬ್ಸಿಡಿಯು ಬೇಡವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ಜಾಗತೀಕರಣವನ್ನು ಬಯಸುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಸಣ್ಣ ಪುಟ್ಟ ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳು ನಾಶ ಹೊಂದುತ್ತವೆ. ಗ್ರಾಮೀಣ ಬದುಕಿನ ಸ್ವಾವಲಂಬನೆಯು ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಎದುರಿಸುವವರು ಸಣ್ಣ ಪುಟ್ಟ ರೈತರು; ಕೂಲಿ ಕಾರ್ಮಿಕರು, ಮತ್ತು ದಲಿತರು. ಖಾಸಗೀಕರಣವು ಮೀಸಲಾತಿಯನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಅದರ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಾನತೆಯೆನ್ನುವುದು ಜಾಗತೀಕರಣಕ್ಕೇ ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ದಲಿತ ವಿಮರ್ಶೆಯಾಗಲೀ; ದಲಿತ ಕಾವ್ಯವೇ ಆಗಲಿ ೧೯೭೦ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ರೀತಿಯನ್ನೇ ೧೯೯೦ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರಿಸು ವುದು ಸಾಧ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಯಾವಾಗ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದು ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತೋ ಆವಾಗಲೇ ಅದು ದಲಿತರೆಂದರೆ ಯಾರು ಎಂಬುದನ್ನು ಪುನರ್ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗೆ ಗುರಿಪಡಿಸಿತ್ತು. ದೇವಯ್ಯ ಹರವೆಯವರ ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಇತರೆ ಲೇಖನಗಳು ಕೃತಿಯ ಕೆಲವು ಲೇಖನಗಳು; ಪ್ರೊ. ಬಿ. ಕೃಷ್ಣಪ್ಪನವರ ಲೇಖನಗಳು ೧೯೭೦ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ದಲಿತವೆನ್ನುವುದು ಮರು ವ್ಯಾಖ್ಯೆ ಮಾಡಿದ್ದರೆ ೧೯೯೦ರ ದಶಕದ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಅರವಿಂದ ಮಾಲಗತ್ತಿ ; ಎಲ್. ಹನುಮಂತಯ್ಯ ಮುಂತಾದವರು ಮತ್ತೆ ಮರು ವ್ಯಾಖ್ಯೆಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ತಲೆಮಾರಿ ನಿಂದ ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ, ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ, ಶೈಕ್ಷಣಿಕವಾಗಿ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಹಿಂದುಳಿದ ಜನಾಂಗದವರು ಮಾತ್ರ ದಲಿತರು ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಇವರು ತಮ್ಮ ನೋವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಭಾಷೆಯ ಮುಖಾಂತರ ಸೃಷ್ಟಿಸುವಂಥದ್ದೇ ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಎಂದು ದೇವಯ್ಯ ಹರವೆ ಹೇಳಿದ್ದರು. ದಲಿತರು – ದಲಿತೇತರರು ದಲಿತ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ದಲಿತರ ಕುರಿತು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಸಾಹಿತ್ಯವೇ ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಎಂದು ಅರವಿಂದ ಮಾಲಗತ್ತಿಯವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯವೂ ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಮರು ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗೆ ಗುರಿಯಾಯಿತು. ಇದರಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವಿದೆ: ದಲಿತ

ಸಮಸ್ಯೆಯೆನ್ನುವುದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಾಸ್ತವದ ಸಮಸ್ಯೆ. ದಲಿತ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಯಾರೂ ಕೂಡಾ ಬರಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಮಸ್ಯೆಯೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಿಲ್ಲ. ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಇರುವ ತಾರತಮ್ಯಗಳ ದೆಸೆಯಿಂದ ನರಳುವವರು ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ರೂಪಿಸಿದರು. ಹಾಗಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯವೆನ್ನುವುದು ದಲಿತದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳಾಗಿವೆ. ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ತುಳಿತಕ್ಕೊಳಗಾದ ಲೇಖಕರು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ಸಮಾಜದ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಬೇರೊಂದು ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸಿದರು. ಸಾಮಾಜಿಕ; ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಅವಮಾನಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದವರು. ಆರ್ಥಿಕ ಸವಲತ್ತುಗಳಿಂದ ವಂಚಿತರು ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ, ತುಳಿತಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗದೇ ಇದ್ದವರು ಸಮಾಜವನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯಿಂದ ತುಳಿತಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗದೇ ಇದ್ದವರಿಗೆ ಈ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ತುಂಬಾ ಚೆನ್ನಾಗಿದೆಯೆಂದು ಅನಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಶೋಷಿತರಿಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಬದಲು ಮಾಡುವ ಹಟವಿರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅವರು ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ. ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಈ ಮಾದರಿಯ ಆದರ್ಶವಿದೆ ಹಾಗೂ ಅದು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮವೂ ಬೇರೆ.

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಂದ ದಲಿತ ವಿಮರ್ಶೆಯು ತನ್ನ ಹಿಂದಿನ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಬೇಕಾಗಿತ್ತು. 'ಹೊಸಗನ್ನಡ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇಂಡಿಯಾದ ಸಂಪ್ರದಾಯಬದ್ಧ ಧಾರ್ಮಿಕ ನೀತಿಯನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸಿರುವ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಶರಣ ವಿಮರ್ಶೆಯಿದೆ; ರಸಾನಂದದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಆಹಾ! ಓಹೋ! ಉದ್ಗಾರಗಳ ರಸವಿಮರ್ಶೆಯಿಂದ; ಶುದ್ಧ ಕಲೆ ಮತ್ತು ಶುದ್ಧ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಪದಗಳ ಡಂಭಾಚಾರದೊಂದಿಗೆ ಮಾಡಿದ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮಾನದಂಡಗಳಿವೆ. ಆದರೆ ಇವಾವೂ ಮನುಷ್ಯನೆನಿಸಿಕೊಂಡವನ ಹತ್ತಿರಕ್ಕೆ ಹೋಗುವ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಲು ಸಮರ್ಥವಾಗಲಿಲ್ಲ. ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಆತನ ನೋವುಗಳು ಕೇಂದ್ರಬಿಂದುವಾಗುತ್ತವೆ' ಎಂದು ದೇವಯ್ಯ ಹರವೆಯವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ರಮ್ಯ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಮತ್ತು ನವ್ಯ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಜನತೆಯಿಂದ ದೂರವುಳಿದಿದೆಯೆಂದು ಅವರ ಆಪಾದನೆಯಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅರವಿಂದ ಮಾಲಗತ್ತಿಯವರ ವಾದವು ಕೊಂಚ ಬೇರೆಯಾದುದು. 'ದಲಿತರು ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಿರಸ್ಕರಿಸಬಾರದು' ಎಂದು ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಪರಂಪರೆಯ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಓದುವ, ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ತನವನ್ನು ಅದರಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ರೀತಿಯೇ ಪ್ರಧಾನವಾದುದು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು

ನಿರಾಕರಿಸುವುದು ಎಂದರೆ ಕೊಲೆ ಮಾಡುವುದು ಎಂದರ್ಥ. ಹಾಗೆಯೇ ವೈಭವೀಕರಿಸುವುದು ಎಂದರೆ ಕತ್ತಲಾಗಿಸುವುದು ಅಥವಾ ಕುರುಡಾಗಿಸುವುದು ಎಂದರ್ಥ. ಓದುವ, ವಿಮರ್ಶಿಸುವ, ಅರ್ಥೈಸುವ ಕ್ರಿಯೆ ಎಂದರೆ ಆ ಪರಂಪರೆಯ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಗೌರವಿಸುವುದು ಎಂದರ್ಥ; ಜೀವಂತವಾಗಿಡುವುದು ಎಂದರ್ಥ. ಹೀಗೆ ದಲಿತರು ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ವಾಸ್ತವಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿಂತು ನೋಡುವ, ವಿಮರ್ಶಿಸುವ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ ಹಾಗೂ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಅರವಿಂದ ಮಾಲಗತ್ತಿಯವರ 'ಪ್ರಾಚೀನ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಧ್ವನಿ-ಪ್ರತಿಧ್ವನಿ', 'ಧರ್ಮ-ವರ್ಣ-ಜಾತಿಗಳೆಂಬ' 'ಏಳು ಸುತ್ತಿನ ಕೋಟೆ', 'ಕವಿರಾಜ ಮಾರ್ಗ', 'ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಅನಾವರಣಗೊಂಡ ವರ್ಣ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಜ್ಞಾನ' ಮುಂತಾದ ಲೇಖನಗಳು ಕುತೂಹಲದಾಯಕವಾದವುಗಳು. ಅರವಿಂದ ಮಾಲಗತ್ತಿಯವರ 'ದಲಿತ ಯುಗ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ' – ವಿಮರ್ಶಾ ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ ಈ ಮಾದರಿಯ ಲೇಖನಗಳಿವೆ. ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಅವರು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಿರಸ್ಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ದಲಿತ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಮಾನವೀಯತೆಯೇ ಕೇಂದ್ರ ಆಸಕ್ತಿ. ದಲಿತ ವಿಮರ್ಶೆಯ ನಿಲುವು ಸಮಾಜ ಪರವಾದುದು. ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ಗುಣಗಳಿವೆ. ಅದು ರಸಗ್ರಹಣವನ್ನೇ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿರಿಸಿ ಕೊಂಡಿದೆ. ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕವಿಯು ಹೇಗೆ ರಸಾತ್ಮಕವಾದ; ಧ್ವನಿಪೂರ್ಣವಾದ ಮಾತು ಗಳನ್ನು ಬಳಸಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬುದನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ತನ್ನ ಕೌಶಲವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಅರವಿಂದ ಮಾಲಗತ್ತಿಯವರು 'ಭಾವಗಮ್ಯನೆಲೆ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ.

ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಕೃತಿಯೇ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಮಾನದಂಡವಾಗಿದೆ. ಕೃತಿ ಯೊಂದು ಕಲಾತ್ಮಕವಾಗಿ ರೂಪು ತಳೆದಿದೆಯೇ, ಇಲ್ಲವೆ? ಕೃತಿಯೊಂದು ತಾಂತ್ರಿಕ ವಾಗಿ ಎಷ್ಟು ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿದೆ? ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಪೂರ್ತಿ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ತಳೆದಿದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಒಂದು ಬೌದ್ಧಿಕ ಕಸರತ್ತಿನ ಹಾಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ನವ್ಯ ಕವಿಗಳು ಹೇಗೆ ಬೌದ್ಧಿಕವಾದ ಕೌಶಲ ವಾಗಿದೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಬೌದ್ಧಿಕ ಏಕಾಂತವಾದಿಗಳ ಪರಿಕರವಾಗಿದೆ. ಈ ತರಹದ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ತಾರತಮ್ಯಗಳು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಸಾಮಾಜಿಕ ತಾರತಮ್ಯಗಳನ್ನು ಅವು ಕೃತಿಯ ಹೊರಗಿನವು ಮತ್ತು ಕೃತಿಗಳಿಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವಕ್ಕೂ ಯಾವುದೇ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲವೆಂದು ಅವು ಭಾವಿಸುತ್ತವೆ. ದಲಿತ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಹಾಗಲ್ಲ. ಅದು ಸಮಾಜದ ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಕೃತಿಯ ನಡುವಣ ಅಂತರ್ಗತ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಂಡೇ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು

ಮಾಡುತ್ತದೆ. ದಲಿತ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವವೇ ಕೃತಿಯೊಂದಕ್ಕೆ ಪ್ರವೇಶಿಸುವ ಹಾಗೂ ವಿರಮಿಸುವ ಹಾದಿ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ದಲಿತ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಉಳಿದ ವಿಮರ್ಶಾ ಮಾರ್ಗಗಳಿಗಿಮತ ಭಿನ್ನ, ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮಾನದಂಡಕ್ಕೆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ; ಭಾಷೆ; ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇಕಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪ ಮಟ್ಟಿಗಾದರೂ ಅಂತರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮಟ್ಟದ ಚಿಂತನೆಯ ಧಾಟಿಗಳು ಬೆಸೆದುಕೊಂಡಿವೆ. ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಯಾವುದೇ ತಾಯಿ ನೆಲವೆಂಬುದೇ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾ ಬರಲಾಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ದಲಿತ ವಿಮರ್ಶೆಯು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಜಲ್ವಂತ ಸಾಮೂಹಿಕ– ಸಾಮಾಜಿಕ ಅನುಭವಗಳ ಮುಖೇನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳಿಗೆ ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡುವುದೂ ದಲಿತ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಕ್ರಮವಾಗಿದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ದಲಿತ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಕೆಲವು ತೊಡಕು ಗಳನ್ನು ಕೂಡ ಎದುರಿಸಬೇಕಾಗಿ ಬಂತು. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ನಮ್ಮ ಶಾಲಾ– ಕಾಲೇಜುಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕಲಿಸುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ಸಮಸ್ಯೆ. ನಮ್ಮ ಕಾಲೇಜು ತರಗತಿಗಳ ಪಠ್ಯಕ್ರಮಗಳಿಗೆ ತುಂಬಾ ಮಿತಿಗಳಿವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಆ ಪಠ್ಯಕ್ರಮಗಳು ಕೆಲವು ತಂತ್ರಗಾರಿಕೆಗಳನ್ನು ಬಳಸುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಮುಖೇನ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದರೇನು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ತುಂಬಾ ಪರಿಮಿತವಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತವೆ. ಪದವಿ ತರಗತಿಗಳಿಗೆ 'ಛಂದಸ್ಸು', 'ಶಬ್ದಮಣಿದರ್ಪಣ', 'ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆ', 'ಹಳಗನ್ನಡದ ಆಯ್ದ ಭಾಗಗಳು' – ಮಾಮೂಲಿಯಾದ ಪಠ್ಯಗಳು. ಅವುಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಅವಿಸ್ತರ ಪಠ್ಯಗಳಾಗಿ ಕೆಲವು ಕೃತಿಗಳು ಇರುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕುರಿತಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗೆ ಅನೇಕ ತರಗತಿಗಳಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ಮಂಡಿತವಾಗಿರುವ ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. 'ವಾಕ್ಯಂ ರಸಾತ್ಮಕಂ ಕಾವ್ಯಂ', 'ಕಾವ್ಯ ಸ್ಯಾತ್ಮಾಃ ಧ್ವನಿಃ' ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳು ತುಂಬಾ ಜನಪ್ರಿಯ ವಾದವು. ಸುಶಿಕ್ಷಿತ ಕುಟುಂಬದ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿರದ ಒಬ್ಬ ದಲಿತ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗೆ ಈ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಕೇಳಿದರೆ – ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದರೆ ಏನೋ ಭಯಾನಕವಾದುದು ಎಂದು ಅನಿಸಿದರೆ ಅಚ್ಚರಿಯಲ್ಲ. ದಲಿತ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಈ ತರಹದ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಯಜ ಮಾನಿಕೆಯ ದರ್ಪವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿದ ಹಾಗೆಯೇ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿನ ವಿಮರ್ಶಾ ಪರಂಪರೆಯ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿದೆ. ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಅದು ವಸಾಹತು ಪ್ರಭುತ್ವದ ಮೂಲಕ ಬಂದ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮದ ಯಜಮಾನಿಕೆ ಮತ್ತು ಸ್ಥಳೀಯವಾದ ಯಜಮಾನ ಪರಂಪರೆಯ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನೂ ನಿರಾಕರಿಸಿ – ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಅದು ಜೀವಪರವಾಗಿಸಿದೆ. ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಹೇಗೋ ಅದೇ ರೀತಿ ದಲಿತ ವಿಮರ್ಶೆಗೂ ಅಂತಿಮ ಗುರಿಯಿರುವುದು ಸಮಾನತೆಯ ಕನಸು. ಅದು

ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರ ಅನುಭವದ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸಲು ಹೊರಡುತ್ತದೆ. ಅರವಿಂದ ಮಾಲಗತ್ತಿಯವರು ಒಂದೆಡೆ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ: 'ದಲಿತ ಪ್ರಜ್ಞೆ' ಎನ್ನುವುದು ಕೇವಲ ವ್ಯಕ್ತಿಗತವಾದುದಲ್ಲ. ಅದು ಸಮೂಹ ನಿಷ್ಠವಾದುದು. ಈ ಮಾತನ್ನು ದಲಿತ ವಿಮರ್ಶೆಗೂ ಅನ್ವಯಿಸಬಹುದು.

ಕಲಾಕೃತಿಯೊಂದು ಯಾವ ಸೌಂದರ್ಯಾತ್ಮಕ ಅನುಭವವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ ಯೆಂದು ವಿವರಿಸುವುದು ದಲಿತ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಗುಣವಿಲ್ಲ. ದಲಿತಾನುಭವದ ಮುಖೇನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳಿಗೆ ಅನುಸಂಧಾನ ನಡೆಸುವುದು ಅದರ ಮುಖ್ಯ ಗುರಿ. ದಲಿತ ಅನುಭವಗಳ ಮುಖೇನ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದರಿಂದ ದಲಿತ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಒಂದು ಬೌದ್ಧಿಕ ಸಂವಾದದ ರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿಲ್ಲ. ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಪರಿಭಾಷೆಗಳ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯು ಅದರಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಕೃತಿಯು ಜೀವಪರ ವಾಗಿದೆಯೇ, ಇಲ್ಲವೇ ಎಂಬುದರ ಪರಿಶೀಲನೆಯು ಅದರ ಮುಖ್ಯ ಗುರಿ. ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾವ್ಯದ್ದೇ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಅನುಭವವೊಂದಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಅದು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ – ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ–ಆರ್ಥಿಕ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದುದು. ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಅದು ಕೃತಿಯ ಆಶಯವನ್ನು ಪ್ರಧಾನವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಕೃತಿಯೊಂದರ ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವನ್ನು ಅದು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತದೆ.

'ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ದಲಿತ ಜೀವನ ಚಿತ್ರ' ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಬಿ. ಕೃಷ್ಣಪ್ಪ ಅವರು ತಳೆಯುವ ನಿಲುವು: 'ಭಾರತೀಪುರ'ದ ಒಳನೋಟದಲ್ಲಿ ಸಿ.ಪಿ. ಸಿದ್ಧಾಶ್ರಮ ಅವರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ವಿಚಾರಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿದೆ. ಬಿ. ಕೃಷ್ಣಪ್ಪನವರು ಕುವೆಂಪು ಬಗ್ಗೆ ಬರೆಯುತ್ತಾ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ: 'ತಮಗಿಂತ ಮೇಲಿರುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಶಾಹಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸುವ ಭರದಲ್ಲಿ ಕುವೆಂಪು ಅವರಿಗೆ ಶೂದ್ರರಿಗಿಂತ ಕೆಳಮಟ್ಟದಲ್ಲಿರುವ ದಲಿತರು ಕಾಣದೆ ಹೋದರು. ಒಂದು ಕಡೆ ಶೋಷಣೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸಿದ ಕವಿ ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ ಶೋಷಣೆಯನ್ನು ಮೌನವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರು' ಇದು ಅವರ ನಿಲುವು.

ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯೂ ಹೌದು. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ತನಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಗಮನಹರಿಸದಿರುವ ಸಂಗತಿಗಳ ಕಡೆಗೆ ದಲಿತ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಗಮನಹರಿಸುತ್ತದೆ. ಕೃತಿಕಾರನ ಕುರಿತ ಆರಾಧನೆಯು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಒಂದು ಅಪೂರ್ವವಾದ ಒಳನೋಟವನ್ನು ದಲಿತ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಅರವಿಂದ ಮಾಲಗತ್ತಿ 'ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಕಥನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು

ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಿಂತನೆ' ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಕುವೆಂಪುರವರ ಎರಡು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ (ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು; ಕಾನೂರು ಹೆಗ್ಗಡಿತಿ) ಸಂಗತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ: 'ಎರಡೂ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಈ ಎರಡು ಕೇಂದ್ರ ಪ್ರಕರಣಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದೇನೆಂದರೆ ಶೂದ್ರರು ಬೌದ್ಧಿಕವಾಗಿ ಬೆಳೆಯದಿರುವುದರಿಂದ ಪೌರೋಹಿತ್ಯದ ಬೌದ್ಧಿಕ ತಂತ್ರಕ್ಕೆ ಬಲಿಯಾಗುತ್ತಾರೆ. ಶೂದ್ರರು ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಸಬಲರಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಕೆಳವರ್ಗದವರನ್ನು ಸದಾಕಾಲ ತಮ್ಮ ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಲು ಹವಣಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಗುತ್ತಿ-ತಿಮ್ಮಿ ಯಂಥವರಿಗೆ ಬದುಕುವ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದಂತೆ, ಶೂದ್ರರಿಗೂ ಕೂಡಾ ಹೂವಯ್ಯ, ಮುಕುಂದಯ್ಯನಂತಹ ನಾಯಕರೇ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕರಾಗಿ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. 'ದಲಿತ ವಿಮರ್ಶಕರು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಅವುಗಳು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾರೆ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಇದು ಉತ್ತಮ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿದೆ.

ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಅದರದೇ ಆದ ಅನನ್ಯತೆಯಿದೆ. ಯಾವ ಕೃತಿಯು ಯಾವ ರೀತಿಯ ಪರಿಸರಕ್ಕೆ ಪೂರಕ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯದಿಂದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನತೆಗೆ ಏನು ಉಪಯೋಗ? ಇಂಥ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿ ಅನೇಕ ಸಂಕೀರ್ಣ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ತನಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ದಲಿತ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಹತ್ವದ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಿದೆ. ದಲಿತರಲ್ಲಿ ಅನೇಕರು ಈಗಲೂ ಅಕ್ಷರ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ವಂಚಿತರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಯಜಮಾನ ಪರಂಪರೆಯ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗೆ ಧಕ್ಕೆಯಾಗದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ರಚನೆಯಾಗುವುದೂ ಇದೆ. ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ದಲಿತ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಾತಾವರಣವನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ಬಯಸುತ್ತದೆ. ಆರೋಗ್ಯಕರ ಸಮಾಜದ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯೂ ಒಂದು ಪರಿಕರ.

ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯೆಂದರೆ ಬರಿಯ ಜನಾಂಗೀಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ ಅಥವಾ ಅದನ್ನು ಆ ತರಹದ ಜನಾಂಗೀಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ನಿರ್ವಚಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಜನಾಂಗೀಯ ಧೋರಣೆಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸರಿಯಾದ ಕ್ರಮವಲ್ಲ. ದಲಿತ ವಿಮರ್ಶಕರಾದ ಅರವಿಂದ ಮಾಲಗತ್ತಿ ; ದೇವಯ್ಯ ಹರವೆ; ಎಲ್. ಹನುಮಂತಯ್ಯ, ಕೆ.ಆರ್. ದುರ್ಗಾದಾಸ್; ಆರ್.ವಿ. ಭಂಡಾರಿ; ಬರಗೂರು ರಾಮಚಂದ್ರಪ್ಪ; ಮನಜ, ಜಿ.ಆರ್. ತಿಪ್ಪೇಸ್ವಾಮಿ ಮುಂತಾದವರ ವಿಮರ್ಶೆಗಳಲ್ಲಿ ಈ ತರಹ ಧೋರಣೆಯು ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ತರಹದ ವಿಮರ್ಶಕರು ಕೃತಿಭಂಜನ; ಜನಾಂಗೀಯ ಧೋರಣೆಗಳಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಂಡು ಕೃತಿಗಳ ತಾತ್ವಿಕ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯದಂತೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯೂ ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದೆ ಮತ್ತು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಅದು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಜಾಗತೀಕರಣವನ್ನು ಅರವಿಂದ ಮಾಲಗತ್ತಿಯವರು ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ಖಂಡಿಸಿದರೆ ; ಜಾಗತೀಕರಣವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿಮರ್ಶಕರು (ಉದಾ : ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ, ದಲಿತರ ಮತ್ತು ಜಾಗತೀಕರಣ) ತಪ್ಪಾಗಿ ನಂಬಿಕೊಂಡಿರುವುದೂ ಇದೆ. ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ – ದಲಿತ ವಿಮರ್ಶಕರಲ್ಲಿಯೂ ಸಮಾಜವನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ 'ಬಹುತ್ವ'ವಿದೆ. ಇದು ಆಂತರಿಕವಾಗಿ ತುಂಬಾ ಒಳ್ಳೆಯ ಅಂಶ. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಈ ತರಹದ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯ ಒಳ್ಳೆಯದು.

ದಲಿತ ಲೇಖಕರಿಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯವಾಗಲೀ; ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಾಗಲೀ ಒಂದು ಐಷಾರಾಮದ; ಬಿಡುವಿನ ಸಂಗತಿಯಲ್ಲ, ಅದು ಅವರ ಜೀವನ ಕ್ರಮದ ತುರ್ತು ಅಗತ್ಯವೆಂಬಂತೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಂಡಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅವರ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಚಾತನವಿದೆ. ದಲಿತ ಅನುಭವ ಲೋಕದ ಸುಡುವ ನೆನಪುಗಳಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ದಲಿತ ವಿಮರ್ಶಕರು ಸಮೂಹ ಜೀವನಾನುಭವದಿಂದಲೇ ಅನುಸಂಧಾನ ನಡೆಸುವುದರಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಒಬ್ಬ ದಲಿತ ವಿಮರ್ಶಕನಿಗೆ ತನ್ನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುವುದು ಮುಖ್ಯವೆನಿಸುತ್ತದೆ.

ಭಾರತೀಯ ದಲಿತರ ಸ್ಥಿತಿಯು ಅಮೇರಿಕಾದ ನಿಗ್ರೋ ಲೇಖಕರ ಸ್ಥಿತಿಯ ಮಾದರಿಯದಲ್ಲ, ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದುದು. ಭಾರತೀಯ ದಲಿತ ಲೇಖಕರ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅನುಭವಕ್ಕೆ – ಜಾತಿ; ವರ್ಗದ ಅಪಮಾನದ ನೆನಪುಗಳೂ ಇವೆ. ಇದರಿಂದ ಭಾರತೀಯ ದಲಿತ ಲೇಖಕರು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ನಂಬಲಾರರು. ಅವರಿಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧದ ನಿರ್ವಹಣೆಯು ತುಂಬಾ ಮುಖ್ಯವಾದುದು ಮತ್ತು ಕನ್ನಡದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ದಲಿತ ಲೇಖಕರು ಸೃಜನಶೀಲತೆಯನ್ನೂ ಹೇಗೆ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಮಾದರಿಯಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿ ರೂಪಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದರು. ಒಂದು ಕುತೂಹಲದಾಯಕವಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ – ದಲಿತ ವಿಮರ್ಶಕರಾಗಿ ಯಾರು ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೋ ಅವರೆಲ್ಲಾ ಕವಿಗಳಾಗಿ; ಕತೆ–ಕಾದಂಬರಿಕಾರರಾಗಿಯೂ ಯಶಸ್ವಿಯಾದವರು. ಅರವಿಂದ ಮಾಲಗತ್ತಿ; ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯ್ಯ; ಎಲ್. ಹನುಮಂತಯ್ಯ ಮುಂತಾದವರನ್ನು ಹೆಸರಿಸಬಹುದು.

ದಲಿತ ವಿಮರ್ಶೆಗಳಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುವ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವಿದೆ: ಈ ವಿಮರ್ಶಕರು ಕೃತಿಗಳನ್ನು ರಸಾವೇಶದ ನಿರ್ಮಿತಿಯೆಂದೋ ; ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನ ಅನುಭವದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೆಂದೋ ನಂಬದಿರುವುದು. ಈ ನಿಲುವು ದಲಿತ ವಿಮರ್ಶೆಯ ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಣಾಲಿಯಂತೆ ಅನಿಸಿದರೂ ಆಶ್ಚರ್ಯವಿಲ್ಲ.

ದಲಿತ ವಿಮರ್ಶಕರಿಗೆ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದ್ಧತೆಯಿದೆ. ಈ ಬದ್ಧತೆಯ ಹಿಂದಿರುವ ಪ್ರಣಾಳಿಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಿರಬಹುದು. ಕೆಲವರು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ವಾದಿಗಳಿರಬಹುದು: ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳಿರಬಹುದು; ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಲೋಹಿಯಾವಾದಿಗಳೂ ಇರಬಹುದು.

ಖ್ಯಾತ ದಲಿತ ಲೇಖಕ ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶರು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ: 'ವಿಪರ್ಯಾಸ ಎಂದರೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ಗಿಂತಲೂ ಮಿಗಿಲಾಗಿ ಗಾಂಧಿ ನಮಗೆ ಹತ್ತಿರ ವಿದ್ದರೂ ಸ್ವತಃ ಅನೇಕ ದಲಿತರು ಗಾಂಧಿಯನ್ನು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಎದುರಿಗಿನ ಖಳನಾಯಕನಂತೆ ಚಿತ್ರಿಸಲ್ಪಡುವುದು ವಿಷಾದನೀಯ. ಇದು ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಬರುವ ವೈರುಧ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ, ಅಥವಾ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ನೆಲೆಯಿಂದಲೂ ಬರುವಂತಹುದಲ್ಲ. ಇದನ್ನೆಲ್ಲ ಮೂಲವಾದಿಗಳ ಮರೆತು ಬಿಡುವಂತಿಲ್ಲ. ದಲಿತ ಚಿಂತನೆ ವಿಶಾಲವಾದ ತಾತ್ವಿಕ ತಳಪಾಯದಿಂದ ನಾಳಿನ ಅನೇಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿಗಳನ್ನು ಹೊತ್ತುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗಾಂಧಿಯ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ವೈಚಾರಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಪುನರ್ ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳಲೇ ಬೇಕು' (ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ, ೨೦೦೨, ದಲಿತ ಚಿಂತನೆಯ ಮುನ್ನುಡಿ). ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ ಅವರು ಗುರುತಿಸಿರುವುದು ಸರಿಯಾಗಿದೆ.

ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ದಲಿತ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಪ್ರಭುತ್ವದ ವಿರೋಧಿಯಾದ ನೆಲೆ ಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವಂಥದ್ದು. ಪ್ರಭುತ್ವವೆಂದರೆ ದಲಿತ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಎಷ್ಟು ಮುಖ್ಯವೋ ಅಷ್ಟೇ ಅದರ ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಣಾಳಿಯಾಗಿಯೂ ಮುಖ್ಯ. ಇಲ್ಲಿ ಒಂದಂಶವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು: ಅದೆಂದರೆ ಪ್ರಭುತ್ವವೆಂದರೆ ಯಜಮಾನಿಕೆಯೆಂದು ನಾವು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೆ ಯಜಮಾನಿಕೆಯು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪದಲ್ಲಿರಬಹುದು. ತುಂಬಾ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿ ದಲಿತ ವಿಮರ್ಶೆಗಿಂತಲೂ ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ರೂಪಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಚಹರೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. 'ದೊಡ್ಡ ಗೌಡರ ಬಾಗಿಲಿಗೆ ನಮ್ಮ ಮೂಳೆಯ ತ್ವಾರಣ' ಅನ್ನುವುದು ಕೂಡಾ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯಾಗಿದೆ.

ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಕುತೂಹಲದಾಯಕ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಅದಕ್ಕಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಸ್ತುತತೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆ; ಸ್ತ್ರೀ ವಾದ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಮೂರನೆಯ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಹುಟ್ಟಿತೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ದಲಿತ ವಿಮರ್ಶೆಯೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಸ್ತುತತೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು: ದಲಿತ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಅನುಭವ ಜನ್ಯ ವಾದುದು. ಅದಕ್ಕೆ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಬೆಂಬಲವಿಲ್ಲ. ಯಾವುದು ಅನುಭವ

ಜನ್ಯವಾಗಿದೆಯೋ ಅದರ ರೂಪ ಯಾವತ್ತೂ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅನುಭವಗಳು ತೋರಿಸುವ ಸಾಹಿತ್ಯದ ದಾರಿಯು ಬೇರೆ. ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಅದರದ್ದೇ ಆದ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಶಕ್ತಿಯಿದೆ. ತುಂಬಾ ಪ್ರಾಸ್ತಾವಿಕವಾಗಿ ಮಾತಾಡ ಬೇಕೆಂದಿದ್ದರೆ, ಕೃಷ್ಣಪ್ಪನವರಿಗೆ ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಓದುವಾಗ ಯಾಕೆ ಹಾಗೆನ್ನಿಸಿತ್ತು. ಇದು ಅನುಭವದ ಸಂಗತಿಯೇ ಹೊರತು – ಸಾಹಿತ್ಯದ ರಚನಾ ಕ್ರಮ: ತಂತ್ರಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸಮಸ್ಯೆಯಲ್ಲ.

ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪ್ರಬಲ ನೆಲೆಯಿರುವುದು ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸಂಘರ್ಷದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ. ಇದರಲ್ಲಿ ದಲಿತ ಜೀವನಾನುಭವವೆನ್ನುವುದು ಪ್ರಮುಖ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿದೆ. ದಲಿತರ ಅನುಭವದ ಮುಖೇನ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರವೇಶಿಸುವ ಈ ವಿಮರ್ಶಾ ಕ್ರಮ ಪೂರ್ವದ ದೇಶಗಳು ಪಶ್ಚಿಮ ದೇಶಗಳು ಎನ್ನುವ ಚಿಂತನಾಕ್ರಮದ ವೈರುಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಭಾರತದ ಅಥವಾ ಕನ್ನಡದ ದಲಿತರ ಸಮಸ್ಯೆಯು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲ. ಕನ್ನಡದ ದಲಿತರ ಸಮಸ್ಯೆಯು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕನ್ನಡದ ದಲಿತರ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿದೆಯೇ ವಿನಃ ಅದು ಇಡಿಯ ಭೂಮಂಡಲದ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿರಲಿಲ್ಲ.

ಸಾಹಿತ್ಯದ ಒಳಗೆ ಬರುವ ಮತ್ತು ಹೊರಗೆ ಬರುವ ಎರಡೂ ಕ್ರಮಗಳಲ್ಲಿ ದಲಿತ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಬೇರೆಯದೇ ವಿಮರ್ಶಾ ಪರಿಕರವನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ತನ್ನದೇ ಆದ ಮಾನದಂಡವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಅದು ಮೂಲತಃ ಕೆಲವು ಪ್ರಮುಖ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಈ ತನಕದ ಕನ್ನಡದ ದಲಿತ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ನಾವು ಹೀಗೆ ಗುರುತಿಸಬಹುದು :

೧. ದಲಿತ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳ ಪ್ರಧಾನ ಆಶಯವು ದಲಿತರ ಪರವಾಗಿದೆಯೇ, ಇಲ್ಲವೇ ಎಂಬುದರ ಶೋಧನೆ.

೨. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳ ಪಾತ್ರ ಚಿತ್ರಣದಲ್ಲಿ ದಲಿತರ ವಿವೇಚನೆ.

೩. ದಲಿತ ಎನ್ನುವುದು ವರ್ಗ / ಜಾತಿಗಳ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿರುವುದು ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವದ ಮುಖೇನ ಅದರತ್ತ ಪ್ರವೇಶ.

೪. ದಲಿತರು ಎದುರಿಸುತ್ತಿರುವ ಸಮಸ್ಯೆ.

೫. ದಲಿತರ ವಿಷಯವೆನ್ನುವುದು – ಶ್ರೇಣೀಕರಣದ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿರುವುದ ರಿಂದ ಕೆಳ ತುದಿಯಲ್ಲಿರುವ ದಲಿತರು ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುವ ಕ್ರಮ.

ಹೀಗಾಗಿ ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನಲ್ಲಿರುವ ದಲಿತರ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ದಲಿತ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಅನನ್ಯವಾಗಿ ನೋಡಲು ಬಯಸುತ್ತದೆ. ದಲಿತ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆನ್ನುವುದು ಮೂಲತಃ ಸೌಂದರ್ಯ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಅಥವಾ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲಿ 'ದಲಿತ ಸಮಸ್ಯೆ'ಯು ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಮಗ್ಗುಲುಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ ಎನ್ನುವುದು ಕೂಡಾ ಅಷ್ಟೇ ಗಮನಾರ್ಹ. ನಾವದನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಂಡು ನೋಡಬೇಕು. ಯಾಕೆಂದರೆ ದಲಿತ ಸಮಸ್ಯೆ ಎನ್ನುವುದು ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವದ ರುದ್ರಭೀಕರ ಜೀವನದ ಪ್ರಶ್ನೆ.

ಈಗ ಬರೆಯುತ್ತಿರುವ ಅನೇಕ ಲೇಖಕರು ಮೊದಲ ತಲೆಮಾರಿನ ಶಿಕ್ಷಿತರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಅವರು ಬಂದಿರುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯು ಬೇರೆಯದು. ದಲಿತ ಲೇಖಕರು ಬಂದಿರುವ ಪರಂಪರೆಯು ಮೂಲತಃ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ವಾದ್ಯ ಪರಂಪರೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯ ಮೂಲಕ ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೆ 'ಚೋಮನದುಡಿ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಚೋಮನು ಅತಿಯಾದ ದುಃಖದ: ಬದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಾರಿಸುವುದು ದುಡಿಯನ್ನು. ಅಂದರೆ ದಲಿತರು ತಮ್ಮ ಮೀಮಾಂಸೆಗೆ ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಈ ರೀತಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಂಪರೆಗೆ ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ ವಿಷಯ.

ದಲಿತ ಪರಂಪರೆಯ ಸೌಂದರ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬೇರೆ ಲೋಕವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶ. ಎರಡನೆಯ ದಾಗಿ, ದಲಿತ ಲೇಖಕರು ಸಾಹಿತ್ಯ ಬರವಣಿಗೆ; ವಿಮರ್ಶೆ; ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸುವ ಕ್ರಮಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು; ಸುಶಿಕ್ಷಿತ ವರ್ಗದ ದಲಿತರು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸುವ ಕ್ರಮವು ಮೂಲತಃ ಪಾರಂಪರಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದಲ್ಲ. ಅವರಿಗೆ ಮೇಲು ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಲೇಖಕರ ಬರಹಗಳಿಗೆ ಏನೆನ್ನಿಸುತ್ತದೆ ಅದನ್ನು ಅವರು ಬರೆದರು. ಇದು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಾದರೂ ಇದರಲ್ಲಿ ಸತ್ಯಾಂಶವಿದೆ. ಸವರ್ಣೀಯರು ಒಂದು ವಲಯದಲ್ಲಿ ಬದುಕುತ್ತಿದ್ದರೆ, ದಲಿತರು ಇನ್ನೊಂದು ವಲಯದಲ್ಲಿ ಬದುಕಿದರು. ಸವರ್ಣೀಯರಿಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪರಂಪರೆಯು ಬೇರೊಂದು ಬಗೆಯದು. ಲಿಂಗಾಯತರಿಗೆ; ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೆ; ಒಕ್ಕಲಿಗರಿಗೆ ಇರುವ, ಸಮಸ್ಯೆಯು ಬೇರೆ, ದಲಿತರದ್ದೇ ಬೇರೆ. ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯೆನ್ನುವುದು ಕಠೋರ ಸಮಸ್ಯೆ.

ದಲಿತ ಲೇಖಕರು ಎದುರಿಸುವ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಬೇರೆ ಮಾದರಿಯವು. ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ, ಅರವಿಂದ ಮಾಲಗತ್ತಿ, ದೇವಯ್ಯ ಹರವೆ, ಬಿ. ಕೃಷ್ಣಪ್ಪ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ರೂಪಿಸಿರುವ ವಾಗ್ವಾದಗಳು ಸರಳ ವಾಗ್ವಾದಗಳೆಂದು ಅನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಶುದ್ಧ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವಲಯದಿಂದ ಬಂದವುಗಳಲ್ಲ. ಜೀವನ; ಸಮಾಜ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಎಲ್ಲವೂ ಅನುಭವದಿಂದ ಜನ್ಯವಾದಂಥವು. ಇವುಗಳನ್ನು ಅವರು

ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ನಾವು ಕಪ್ಪು ಬರಹಗಾರರ ಜೊತೆಗೆ ಗುರುತಿಸುವುದು ಕೂಡಾ ಕಷ್ಟ ಯಾಕೆಂದರೆ ನಿಗ್ರೊ ಬರಹಗಾರರ ಸಮಸ್ಯೆ ವರ್ಣಭೇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದರೆ – ನಮ್ಮ ದಲಿತ ಲೇಖಕರ ಸಮಸ್ಯೆ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. 'ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ' ಎನ್ನುವುದು ಅವರೆದುರು ಇರುವ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿದೆ. ಮನುಷ್ಯ–ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಮುಟ್ಟದಿರುವುದು, ಬಾವಿಯಿಂದ ನೀರು ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳಲು ಬಿಡದಿರುವುದು, ಅತ್ಯಂತ ಅಪಮಾನದ ಸಮಸ್ಯೆ ಯಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ದಲಿತ ಲೇಖಕರು ಅದನ್ನು ಬಿಡಿಸಿ ಹೇಳಬೇಕಿತ್ತು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ದಲಿತ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಕ್ರಮವು ಪ್ರಮುಖ ಚಿಂತನಾ ಕ್ರಮವನ್ನು ರೂಪಿಸಿದೆ.

ಆದರೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ದಲಿತ ವಿಮರ್ಶಕರದು ಅರಾಜಕತಾವಾದಿ ನಿಲುವಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ದಲಿತ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ತನ್ನದೇ ಕೊಡುಗೆಗಳನ್ನು ನೀಡಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಹೊಸ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿರಿಸಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದನ್ನು ಕಲಿಸಿದೆ. ದಲಿತ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದರ ಹಿಂದಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನಾನುಭವ ನಿಷ್ಠುರತೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ. ಆದುದ ರಿಂದಲೇ ದಲಿತ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಎದುರು ಇರುವ ಸವಾಲುಗಳು ಕೂಡಾ ತುಂಬಾ ದೊಡ್ಡದು. ೧೯೭೦ ರಿಂದ ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಅದು ಬಂದ ಹಾದಿ ಕುತೂಹಲದಾಯಕ.



ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಗಳ ಲಿಂಗ ರಾಜಕಾರಣ

೧. ಪಶ್ಚಿಮದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯೆಂಬ ಪ್ರಕಾರವು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಕುತೂಹಲ ದಾಯಕವಾದ ಚರಿತ್ರೆಯಿದೆ. ಕೈಗಾರೀಕರಣದ ಅನಂತರ ಪಶ್ಚಿಮದಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳು ಬದಲಾದವು. ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಪ್ರಗತಿಯ ನಂತರ ಪತ್ರಿಕೆಗಳು ಪ್ರಾರಂಭವಾದವು. ಪತ್ರಿಕೆಗಳು ಜನರ ಮೇಲೆ, ಅದೂ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ಅನಕ್ಷರಸ್ಥರ ಮೇಲೆ ಪರಿಣಾಮ ಉಂಟುಮಾಡಿದವು. ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ಕೆಲವರು ಕಾಫಿ ಕ್ಲಬ್‌ನಲ್ಲಿ ಕುಳಿತು ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಷಯಗಳ ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದರು. ನಾಟಕವನ್ನು ನೋಡಿ ದವರು ನಾಟಕದ ಬಗ್ಗೆ, ಪತ್ರಿಕೆಯನ್ನು ಓದಿದವರು ಪತ್ರಿಕೆಯ ವಿಷಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತಾಡಲು ಶುರು ಮಾಡಿದರು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಭಿರುಚಿಯನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಬೇಕೆಂಬ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ಆಸಕ್ತಿಯು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದಿಂದ ಬಂದ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿ ವರ್ಗ ತಮಗೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಮಹತ್ವದ್ದು ಎಂದು ತಿಳಿದುದರ

ಕುರಿತು ಬರೆಯತೊಡಗಿದರು. ಅದು ಭಾನುವಾರದ ಪತ್ರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗ ತೊಡಗಿತು. ಅದೇ 'ವಿಮರ್ಶೆ'ಯಾಯಿತು. ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಆಗ ಮೊದಲ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವು ಅಭಿರುಚಿಯನ್ನು ತಿದ್ದುವುದರ ಕಡೆಗಿತ್ತು ಎಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ.

ಆದರೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಚರಿತ್ರೆಯೇ ಬೇರೆ ಬಗೆಯದು. ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶೆಯೆನ್ನುವುದು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡದ್ದೇ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ. ಪಶ್ಚಿಮದಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಹಿಂದಿರುವ ಅನುಭವಕ್ಕೂ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುವ ಅನುಭವಕ್ಕೂ ಅಜಗಜಾಂತರ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ ಯೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಆಂದೋಲನ. ಆಗತಾನೇ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿದ್ದ 'ಸ್ಕೂಲ್ ಕೇಂದ್ರಿತ' ಶಿಕ್ಷಣ – ಮುಂತಾದವು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯೆಂಬ ಪ್ರಕಾರವು ಹುಟ್ಟುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಶಿಕ್ಷಣ ದೊರೆತುದರ ಫಲವಾಗಿ ಅಲ್ಲಿಯಂತೆ ಇಲ್ಲಿಯೂ ವಿಮರ್ಶೆಯೆಂಬ ಪ್ರಕಾರವು ಹುಟ್ಟಿತು. ಇಲ್ಲಿಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದ್ದ ಅಂಶವೆಂದರೆ – ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಟೊಳ್ಳು ಯಾವುದು, ಗಟ್ಟಿ ಯಾವುದು ಎಂಬುದರ ಪರಿಶೀಲನೆಯು ಕೂಡ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಅಭಿರುಚಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಮೊದಮೊದಲಿಗೆ ಬಂದ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ವಿವರಣಾತ್ಮಕವಾಗಿದ್ದವು ಮತ್ತು ಸಹೃದಯನಿಗೆ ತಿಳಿ ಹೇಳುವ ಗುಣ ಆ ವಿಮರ್ಶೆಗಳಿಗೆ ಇತ್ತು. ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವಾಗಲೂ ಕನ್ನಡ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವಿಶಿಷ್ಟತೆಗಳಿವೆ. ತಿರುಮಲಾಂಬಾ ಅವರು ಪತ್ರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಬರೆಯತೊಡಗಿದ್ದರು. ಅವರ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸದ ಅಗತ್ಯ; ಅಭಿವೃದ್ಧಿ; ಸ್ತ್ರೀಯರು ಹೇಗಿರಬೇಕು; ಸ್ತ್ರೀಯರು ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ; ಮುಂತಾದ ವಿಷಯಗಳು ಪ್ರಸ್ತಾವಿತವಾಗಿದ್ದವು.

೨. ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಚಟುವಟಿಕೆಯೆನ್ನುವುದು ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಿರುದ್ದೇಶಿತವಲ್ಲ. ಅದು ಸಾಮಾಜಿಕ–ರಾಜಕೀಯ ಚಟುವಟಿಕೆಯ ಒಂದು ಭಾಗ. ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶಕ ತಳೆಯುವ ನಿಲುವು ವೈಯಕ್ತಿಕ ಆಯ್ಕೆಯ ಸಮಸ್ಯೆ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ. ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಕೃತಿಯೊಂದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುವ ವಿಧಾನವು ವಿಮರ್ಶಕನ ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿಲುವುಗಳ ದ್ಯೋತಕವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಕೃತಿಯೊಂದರ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆಯುವುದೆಂದರೆ ಕೃತಿಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಂದರ್ಥ. ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧಗಳು ಕೂಡ ಸ್ಥಗಿತ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಆಗಿರುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿಯೇ ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯೆಂದರೆ ಅದು ಬೇಕು–ಬೇಡಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಮಾನವೀಯವಾದ ಚಟುವಟಿಕೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿ

ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಕೂಡ ಮಾನವೀಯವಾದ ಒಂದು ಚಟುವಟಿಕೆ. ಮಾನವಿಕ ವಿಭಾಗಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಧ್ಯಯನವು ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ ವೆನ್ನುವುದು ಮಾನವೀಯ ಸಂಬಂಧಗಳ ಅಧ್ಯಯನ. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವೆಂದರೆ ಇತರೆ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವುದೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಡೆಯುತ್ತವೆ.

ಮಾನವೀಯ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಚಿಸುವ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಗಳೆರಡೂ ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣು ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯೇಕಗೊಳಿಸಲಾಗಿರುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಂದರ ಚರ್ಚೆಯು ನಡೆಯಬೇಕಿತ್ತು. ಆದರೆ ಕನ್ನಡದ ಸೃಜನಶೀಲ ಬರಹಗಳು – ಹೆಣ್ಣನ್ನು, ಹೆಣ್ತನವನ್ನು ಒಂದು ಮಹತ್ವದ ಶಕ್ತಿಯೆಂದು ನಂಬಿವೆಯಾದರೂ 'ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ'ಯೆಂಬ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಜ್ಞಾನ ಶಿಸ್ತಿನಲ್ಲಿ ಈ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ದೊಡ್ಡ ಮೌನವಿದೆ. ಸೃಜನಶೀಲ ಬರಹ ಗಳಲ್ಲಿ ತಾಯಿ, ನಲ್ಲೆ, ಪ್ರಕೃತಿ, ಭೂಮಿ ಮುಂತಾದ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳ ರೂಪಕಗಳಿವೆ. ನವೋದಯದ ವೈಭವೀಕರಿಸಲಾಗಿರುವ ಹೆಣ್ತನದ ಆದರ್ಶವಾಗಲೀ, ಲಿಂಗ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಕೂಡ ಗಂಡಿನ ಬಯಕೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಎಂಬಂಥ ನವ್ಯದ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಕೂಡ ಹೆಣ್ತನವನ್ನು ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಮುಖ್ಯ. ಈ ಮಾತು ವಾಗ್ವಾದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ಕಲ್ಪಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಗ್ಗೆ, ಹೆಣ್ತನದ ಬಗ್ಗೆ ಮೌನವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಬಂದರೆ ಈ ರೀತಿಯ ರೂಪಕಗಳೇ ಇಲ್ಲವಾಗಿವೆ. ಇದು ಕುತೂಹಲದಾಯಕ ಸಂಗತಿ.

೩. ರಾಜಕಾರಣವೆನ್ನುವುದು ಅಧಿಕಾರ–ಅನಧಿಕಾರಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧದ ನಿರ್ವಚನ. ಆಳುವ ವರ್ಗ ಮತ್ತು ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವರ್ಗದ ನಡುವೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ರಾಜಕಾರಣವು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಗುಂಪು ಮತ್ತೊಂದು ಗುಂಪಿನ ಮೇಲೆ, ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮೇಲೆ ಹಿಡಿತ ಸಾಧಿಸುವುದನ್ನು ರಾಜಕಾರಣವು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂಗತಿಗಳ ಹಿಂದಿರುವ ನ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ಕಾನೂನನ್ನು ಅದು ವಿವೇಚಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಲೈಂಗಿಕ ರಾಜಕಾರಣ ವೆಂದರೆ ಲೈಂಗಿಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸದ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಒಬ್ಬರ ಮೇಲೆ ಮತ್ತೊಬ್ಬರು ಅಧಿಕಾರ ನಡೆಸುವುದು, ಇದರಿಂದ ಒಂದು ವರ್ಗವು (ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದ ವರ್ಗ) ಮಾನಸಿಕ ಒತ್ತಡಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಅಧಿಕಾರದ ಸಂರಚನೆಗೂ ಲೈಂಗಿಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. 'ಲೈಂಗಿಕ ರಾಜಕಾರಣವು ಲೈಂಗಿಕ ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಅಂಶವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದು, ಅದು ಮೂಲಭೂತವಾದ ಅಧಿಕಾರದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿದೆ' ಎಂದು ಕೇಟ್ ಮಿಲ್ಲೆಟ್ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಫುಕೋ

ಕೂಡ ಒಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. 'ಲೈಂಗಿಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಅಧಿಕಾರದ ವರ್ಗಾವಣೆಯ ಪ್ರಮುಖ ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು. ಅಧಿಕಾರವೆನ್ನುವುದು ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣು, ಯುವಕರು, ಮುದುಕರು, ಪಾಲಕರು ಮತ್ತು ಮಕ್ಕಳು, ಆಡಳಿತ ವರ್ಗ ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನತೆಯ ನಡುವೆ ಹರಿಹಂಚಾಗಿ ಹೋಗುತ್ತದೆ'. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಗಂಡು ಅಧಿಕಾರದ ಸಂಕೇತವಾದರೆ, ಹೆಣ್ಣು ಶೋಷಿತ ವರ್ಗದ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಿರುತ್ತಾಳೆ. ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ನಡುವೆ ಇರುವ ರಾಜಕಾರಣವು ಕೂಡ ದೃಶ್ಯ ಮತ್ತು ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಸಂಗತಿಗಳ ನಡುವೆ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಪಿತೃರೂಪಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಸ್ತ್ರೀ ವರ್ಗದ ಮೇಲೆ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀಯು ಗುಲಾಮ ಶಕ್ತಿಯ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ರೂಪವಾಗಿದ್ದಾಳೆ. ಲೈಂಗಿಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅನಧಿಕಾರಗಳ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೆಂಬಂತೆ ಬಳಸಲಾಯಿತು. ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ಪ್ರಕಾರ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಪಿತೃರೂಪಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಜಗತ್ತು ಎರಡೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಮಾನಸಿಕ ಒತ್ತಡಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತವೆ. ಪಿತೃರೂಪಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಪುರುಷನನ್ನು ಉನ್ನತ ದರ್ಜೆಯವನೆಂದು, ಸ್ತ್ರೀಯನ್ನು ಕೆಳದರ್ಜೆಯವಳೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದಲೇ ತರತಮ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಉಂಟಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ರೀತಿಯ ತರತಮಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಮಾದರಿಯ ನಿರ್ವಾತಗಳಿರುತ್ತವೆ.

೪. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶೆಯೆಂಬ ಪ್ರಕಾರವು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಸರಿಯಷ್ಟೇ? ಬರಹ ಮತ್ತು ಕಲಿಕೆಯ ಕ್ರಮಗಳು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬೇರೊಂದು ಮಾದರಿಯಾದವು. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಕಲಿಕೆಯ ಕೇಂದ್ರಗಳಿಗೆ ಮಹಿಳೆಯರ ಪ್ರವೇಶವಿರಲಿಲ್ಲ. ಮಹಿಳೆಯ ಕಲಿಕೆಯ ಕ್ರಮಗಳು ವಸಾಹತುಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಕೌಶಲಗಳಿಗೆ ಸೀಮಿತವಾಗಿತ್ತು. ಮೇಲುಜಾತಿಯ ಹುಡುಗಿಯರು 'ನಾಕು ದೇವರ ನಾಮ' ಹಾಡಲು ಕಲಿತರೆ ಸಾಕಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಹಾಗೆಯೇ ಹುಡುಗಿಯೊಬ್ಬಳು ಅಡುಗೆಯ ಕೆಲಸವನ್ನು ಕಲಿತರೆ ಅದೇ ಮಹಾವಿದ್ಯೆ ಯಾಗಿರುತ್ತಿತ್ತು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಸಾಹತುಪೂರ್ವದ ಮಹಿಳೆಯ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು 'ಮನೆಕೇಂದ್ರಿತ'. ಕೆಳವರ್ಗದ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಮನೆಯೊಳಗೆ ಅಡುಗೆ ಮನೆಯ ಹೊರಗೆ ಕೂಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರೂ ಅದು ಕೂಡ ನಿಯಂತ್ರಣಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿತ್ತು. ಭಾರತೀಯ ಜಮೀನುದಾರಿ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣು ಸಮಾನಾಂತರ ರೇಖೆಯಲ್ಲಿ ಚಲಿಸುವವರಲ್ಲ. ಗಂಡು ಉನ್ನತ ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣು ಅಡಿಯಾಳು ಎಂಬ ವರ್ಗಗಳೇ ಅಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣು ಸಮಾನಾಂತರ ರೇಖೆಯಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ಇಲ್ಲಿಯೂ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅನನ್ಯತೆಯೆಂಬುದು ಮಾತ್ರ ಮುಖ್ಯ.

ಭಾರತೀಯ ಜಮೀನುದಾರಿ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ಶಿಕ್ಷಣ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಅಲ್ಲ. ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಭಾರತದ ವಸಾಹತುಪೂರ್ವ ಸನ್ನಿವೇಶ ದಲ್ಲಿ ಕುಲಕಸುಬುಗಳು ಮುಖ್ಯ. ಈ ಕುಲಕಸುಬನ್ನು ಕಲಿಸುವಾಗಲೂ ಲೈಂಗಿಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣವಾದ ಬದಲಾವಣೆ ಯುಂಟಾಯಿತು. ಸ್ತ್ರೀಯರಿಗೂ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸ ಅವಕಾಶವು ಸಾಂಸ್ಥಿಕವಾಗಿ ಸಾಧ್ಯ ವಾಯಿತು. ಆದರೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ಎರಡು ರೀತಿಯ ತೊಡಕುಗಳು ಎದುರಾದವು. ಒಂದು ಪ್ರಭುತ್ವದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಎದುರಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯ. ಎರಡನೆಯದು ಸ್ಥಳೀಯ ಪಿತೃರೂಪಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಬೇಕಾದ ತುರ್ತು. ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಶಿಕ್ಷಣದಿಂದ ಉಂಟಾದ ಅರಿವು ಈ ಇಬ್ಬಗೆಯ ತೊಡಕುಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಲೇ ಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಮನೆಯ ಒಳಗಿನಿಂದ ಮನೆಯ ಹೊರಗೆ ಬಂದಾಗ ಉಂಟಾಗುವ ದ್ವಂದ್ವಗಳು ಸಹಜವಾಗಿ ಎದುರಾದವು. ಮನೆಯೊಳಗಿನ ಸ್ತ್ರೀಯ ಕೆಲಸಗಳು ಒಂದು ಬಗೆಯದಾದರೆ, ಮನೆಯ ಹೊರಗಿನ ಕೆಲಸಗಳು ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯವು. ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಯೊಳಗೆ ಉಂಟಾದ ಮುಖ್ಯ ಪಲ್ಲಟವಿದು. ಇದು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಪರಿವರ್ತನೆ ಯಾದರೆ ಇದರೊಂದಿಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯ ಪರಿವರ್ತನೆಯು ಕೂಡ ಕಾಣಿಸಿ ಕೊಂಡಿತು. ಅದೆಂದರೆ – ಬ್ರಿಟೀಷರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಉದ್ಯೋಗದ ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ಬದಲಾವಣೆ.

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಹೊಸ ವರ್ಗಗಳ ಉದಯ ವಾಯಿತು. ಇದರೊಂದಿಗೆ ಹೊಸ ಮಾದರಿಯ ಆಡಳಿತ ವರ್ಗವೊಂದು (ಬ್ಯೂರೋಕ್ರಸಿ) ಸೃಷ್ಟಿಯಾಯಿತು. ಕಾರಕೂನರ ವರ್ಗವು ಉದಯವಾಯಿತು. ಔದ್ಯೋಗಿಕ ವಲಸೆಯು ಶುರುವಾಯಿತು. ಇದರಿಂದ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಪಾರಂಪರಿಕ ವಾಗಿದ್ದ ಅವಿಭಕ್ತ ಕುಟುಂಬವು ವಿಭಕ್ತ ಕುಟುಂಬಗಳಾದವು. ವಿಭಕ್ತ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯ ಪಾತ್ರವು ಬದಲಾಯಿತು. ವಿಭಕ್ತ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯೂ ಆರ್ಥಿಕ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ಮನೆಯ ಹೊರಗೆ ದುಡಿಯಬೇಕಾಯಿತು. ವಸಾಹತು ಸನ್ನಿವೇಶ ದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆರಡೂ ಒಂದೇ ಆಯಿತು. ಇದರಿಂದ ಪಶ್ಚಿಮದ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮಗಳು ಶಿಕ್ಷಣದ ಮೂಲಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಸ್ತರಣೆಗೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಜಮೀನು, ಆಹಾರ, ಬಾಲ್ಯವಿವಾಹ ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಬ್ರಿಟೀಷರ ಬಂದ ಮೇಲೆ ಬದಲಾದವು. ಆ ಹೊತ್ತಿನ ಶಿಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ 'ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಜ್ಞಾನ'ವೆಂಬುದು, ನೈತಿಕ ಶಿಕ್ಷಣವೆಂಬುದು ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ಸ್ವ–ಅರಿವು ಇದರಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಶಿಕ್ಷಣದಿಂದ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮ ಎಂಬುದು ಶುರುವಾಯಿತು.

ನೆಹರೂರವರ ಅನೇಕ ಚಿಂತನೆಗಳ ಬೇರುಗಳು ಇದರಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿವೆ. ಬ್ರಿಟೀಷರು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದಿಂದ ಜಾತಿಗಳ ಬಗೆಗಿನ ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹಗಳು ಬದಲಾದವು. ಬ್ರಿಟೀಷರು ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರು. ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಆದಿ ಭಾಗದಲ್ಲಿ (ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲಘಟ್ಟ) ಮಹಿಳೆಯರ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಮುಖ್ಯ ವಾಗ್ವಾದದ ಬಿಂದು ಆಯಿತು. ರಾಜಾರಾಂ ಮೋಹನ್ ರಾಯ್‌ಯಂಥವರು ಸತಿ ಪದ್ಧತಿಯ ನಿಷೇಧದ ಕುರಿತು ಮಾತಾಡಿದರು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯು ವಿಧವಾ ವಿವಾಹದ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯಲಾಯಿತು. ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸುಧಾರಣೆಯ ಚಳುವಳಿಗಳು ಸ್ತ್ರೀ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸ, ಸತಿಪದ್ಧತಿಯ ನಿಷೇಧ, ವಿಧವಾ ವಿವಾಹದಂಥ ಪ್ರಮುಖ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಂಡವು. ಆಧುನಿಕತೆಗೆ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ತಯಾರು ಮಾಡುವುದು ಇದರ ಹಿಂದಿನ ಉದ್ದೇಶ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಆಂದೋಲನದ ಜೊತೆಗಿದ್ದ ಉದಾರವಾದಿ ಮಾನವೀಯ ಚಿಂತನೆ ಮತ್ತು ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಆಧುನಿಕತೆ – ಎರಡೂ ಮಹಿಳೆಯರ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿತು. ಇದರಿಂದ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ತಾತ್ವಿಕ ಹಾಗೂ ಆದರ್ಶದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳಬೇಕಾಯಿತು. ತಿರುಮಲಾಂಬಾ ಈ ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ.

ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟದ ಭಾಗವಾಗಿ ಮಹಿಳೆಯರ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಅದು ಬಿಡಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿತು. ಸ್ತ್ರೀಯರನ್ನು 'ಗೃಹಲಕ್ಷ್ಮಿ' ರೂಪಕದ ಮುಖಾಂತರ ಮಾತಾಡಿದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಆಂದೋಲನವು ಸ್ತ್ರೀಯರಲ್ಲಿ ದೈವಾಂಶ ಗುಣವನ್ನೂ ಕಂಡುಕೊಂಡಿತು. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಆಂದೋಲನದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರು ಪ್ರಕೃತಿ, ಶಕ್ತಿ, ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ರೂಪಕವಾದರು. ಸ್ತ್ರೀಯರನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸಲಾದ ರೂಪಕಗಳ ಮತ್ತೊಂದು ಮಾದರಿಯೇ ಭಾರತಾಂಬೆ. ಕನ್ನಡಾಂಬೆಯ ಕಲ್ಪನೆ. ಭಾರತಾಂಬೆ, ಕನ್ನಡಾಂಬೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ತಾಯ್ತನಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯ ಕೊಟ್ಟಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಆಂದೋಲನವು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಮೌಲ್ಯ ಮತ್ತು ಪಶ್ಚಿಮದಿಂದ ಬಂದ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟನ್ನು ಎದುರಿಸಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಭೌತಿಕವಾಗಿ ಆಗ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಸ್ಥಿತಿಯು ಅನುಕೂಲಕರವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಅಲೌಕಿಕವಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಅನೇಕ ರೂಪಕಗಳು ಇದ್ದವು. ಈ ರೀತಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳಿಂದ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಬಗ್ಗೆ ಉದಾರವಾದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಬಂದಿದ್ದರೂ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಅದು ಬಲಿಯಾಯಿತು. ಸಾಮಜಿಕ ಸುಧಾರಣೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ–ಪುರುಷರು ಸಮಭಾಗಿಗಳು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಕೂಡ ಆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಆಂದೋಲನವೇ ಹೇಳಿತು. ಈ

ರೀತಿಯ ವೈಚಾರಿಕ ಚೌಕಟ್ಟು ಕನ್ನಡದ ಮೊದಮೊದಲನೇ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿತು.

೫. ತಿರುಮಲಾಂಬಾ ಅವರು ಸ್ತ್ರೀಯರಿಗೆ ದೊರೆಯಬೇಕಾದ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮ ಪುರುಷರಿಗೆ ದೊರೆಯುವ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದಿಂದ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ (ಹಿತೈಷಿಣಿಯ ಹೆಜ್ಜೆಗಳು, ೧೯೯೨, ಪು. ೧೧೦). ತಿರುಮಲಾಂಬಾ ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳಿಗೆ, ಪುರುಷರಿಗೆ ದೊರೆಯುವ ರೀತಿಯ ಶಿಕ್ಷಣದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. 'ಇಂತಹ ನವೀನ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸದಿಂದ ನಮ್ಮ ಬಾಲಿಕೆಯರು ಯಾವುದನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ? ಅವರಿಗೇನು ಕೊರತೆ? ಗಂಡಸರು ದುಡಿದು ತಂದುದನ್ನು ಆಯವರಿತು ವೆಚ್ಚ ಮಾಡಿ ಸಮಯಕ್ಕೆ ಒದಗುವಂತೆ ಗಳಿಸಿಟ್ಟುಕೊಂಡು, ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಮನೆ, ಮಾರು, ಮಠ, ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಜೋಪಾನವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದೇ, ಮನೆಯಲ್ಲಿರುವ ಅಶಕ್ತರು. ದಿನಗಳೆದವರು, ಆರ್ತರು ಇವರ ಲಾಲನೆ–ಪಾಲನೆಗಳಲ್ಲಿ ನಿರತರಾಗಿ, ದುಡಿದು ಬೇಸತ್ತು ಬರುವ ಗಂಡಸರಿಗೆ ತಮ್ಮ ಕೋಮಲ ಹೃದಯದಿಂದ ಆದರವನ್ನು ತೋರಿಸಿ, ಅವರ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಆಪ್ಯಾಯಮಾನವಾಗುವಂತೆ ಆರೈಕೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ, ಅವರ ಕರ್ತವ್ಯವೆಲ್ಲಾ ನೆರವೇರಿದಂತೆಯೇ ಸರಿ' (ಅದೇ, ಪು. ೭೫). ಇದು ತಿರುಮಲಾಂಬಾ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ವಸಾಹತು ಕಾಲದ ಶಿಕ್ಷಣದ ಬಗ್ಗೆ ಬಂದಿರುವ ಒಂದು ಮಾದರಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಈ ರೀತಿಯದು. ಈ ಮಾದರಿಯ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವಿದೆ. ಆದರೆ ತಿರುಮಲಾಂಬಾ ಅವರ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಮಾದರಿಯಿದೆ. 'ಸ್ತ್ರೀಯರ ಉನ್ನತಿ ಅವನತಿಗಳ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಿಚಾರದಲ್ಲಿಯೂ ಪುರುಷ ಲೇಖಕರಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನಮತವು ಕಂಡು ಬರುತ್ತಲಿರುವುದು. ಈ ಬಗೆಯ ಭಿನ್ನಮತವು ಪುರುಷ ವರ್ಗದವರಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವುದಕ್ಕೆ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಬುದ್ಧಿ, ಮನಸ್ಸು, ಅಂತಃಕರಣಗಳ ಪ್ರಾಕೃತಿಕ ರಚನೆ, ಸ್ವಭಾವಗಳ ಉಪಯುಕ್ತವಾಗಿಯೂ, ಸಾವಿರಾರು ವರ್ಷಗಳಿಂದ ಅನುವಂಶಿಕವಾಗಿಯೂ, ಅವರ ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ಉಂಟಾಗಿರುವ ಸಂಸ್ಕಾರ ವಿಷಯಕವಾಗಿಯೂ ಪುರುಷರಿಗಿರುವ ಅಪೂರ್ಣ ಪರಿಚಯವೇ ಕಾರಣವಾಗಿರುವುದೆಂದು ನಮ್ಮ ಮತವಾಗಿರುವುದು' (೧೯೨೦).

ತಿರುಮಲಾಂಬಾ ಅವರ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತಿರುವಂತೆ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯ ನಿಲುವಿನ ಮಾನದಂಡ ದೈಹಿಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನೇ ಅಂಗೀಕರಿಸಿದೆ. ದೇಹದ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಗುಣ ಮತ್ತು ಬರವಣಿಗೆಯ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರುತ್ತದೆ. ಆ ರೀತಿಯ ನಂಬಿಕೆಗೆ ಸಾವಿರಾರು ವರ್ಷದ ಇತಿಹಾಸವಿದೆಯೆಂದು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ತಿರುಮಲಾಂಬಾ ಅವರ ಬರಹವನ್ನು ಒಪ್ಪಬಹುದು ಅಥವಾ ಒಪ್ಪದೇ ಇರಬಹುದು. ಆದರೆ ಅವರ ಬರವಣಿಗೆಗೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮಹತ್ವವಿದೆ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಪಿತೃರೂಪಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನಡುವೆ ಅವರಿಗೆ (ವಿಧವೆಯಾಗಿದ್ದು) ಲಿಖಿತ ರೂಪವಾಗಿ ಬರೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಮೌನವನ್ನು ಭೇದಿಸಿ ಬರೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿರುವುದೇ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಾಯಗಿದೆ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಪಿತೃರೂಪಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬರೆಯಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದ ಚಟುವಟಿಕೆಯು ಮುಖ್ಯವಾದುದು. ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಈ ರೀತಿಯ ಬರವಣಿಗೆಗಳ ಮಾದರಿಗಳು ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣಿನ ನಡುವಣ ತಾರತಮ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದಿರುವ ರಾಜಕಾರಣಗಳನ್ನು ಬಯಲಿಗೆಳೆಯುತ್ತೇವೆ. ಇದು ಮುಖ್ಯವಾದುದು.

ತಿರುಮಲಾಂಬಾ ಅವರ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಆ ಹೊತ್ತಿನ (ಅಂದರೆ ವಸಾಹತು ಕಾಲಘಟ್ಟದ) ಮಹಿಳಾ ಸ್ಥಿತಿಗತಿ ಮತ್ತು ಅವರ ಮುಂದಿರುವ ಆಯ್ಕೆಯ ಸಂಗತಿಗಳಿವೆ. ಪಶ್ಚಿಮದ ಮಾದರಿಯು ಬೇಡವೆಂಬುದು ಅವರ ಖಚಿತವಾದ ನಿಲುವು. ವಸಾಹತು ಆಳ್ವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಒಳಗಾದ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಶಿಕ್ಷಣ. ಅವರ ಜೊತೆಗಿರುವ ಸಂಪ್ರದಾಯ, ಕೌಟುಂಬಿಕ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧಗಳ ನಿರೂಪಣೆಯೇ ತಿರುಮಲಾಂಬಾ ಅವರಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿವೆ. ಮೂರನೆಯ ಜಗತ್ತಿನ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಆಧುನಿಕತೆ ಮತ್ತು ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿರುತ್ತಾರೆಂಬ ಗಾಯತ್ರಿ ಸ್ಪಿವಾಕ್ ಅವರ ಮಾತು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ತಿರುಮಲಾಂಬಾ ಅಂಥವರು ಬರೆದುದೇ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬಿಡುಗಡೆಯ ದ್ಯೋತಕವಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಹೀಗೆ ತಿರುಮಲಾಂಬಾ ಅವರ ಬರಹಗಳು ಆ ಕಾಲದ ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಸಂವಹನ (Discourse) ವಾಗಿವೆ.

೬. ಸಾಹಿತ್ಯವೇ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಸ್ತ್ರೀ ಮಾದರಿಯ ಸಂಕಥನ (Feminme Discourse). ಈ ರೀತಿಯ ತಾತ್ವಿಕ ಚಿಂತನೆಯು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿಯೂ ಬಂದಿದೆಯೆಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ. 'ಜೀವನವೇ ದೇವತೆಯಾದ, ತ್ರಿಪದಿ ಛಂದದಲ್ಲಿ ಹೊರಹೊಮ್ಮಿದ ಈ 'ಗರತಿಯ ಹಾಡಿನ' ಋಷಿಗಳು ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳು ನಮ್ಮ ತಾಯಿ ತಂಗಿಯರ, ಅಮ್ಮ-ಅಕ್ಕಂದಿರು, ಮಡದಿ ಮಕ್ಕಳು. ಹಾಗೆ ವಿಚಾರಿಸಿ ನೋಡಿದರೆ ಅವರದೇ ನಿಜವಾದ ಕಾವ್ಯ. ಉಳಿದುದು ಕಾವ್ಯದ ಛಾಯೆ. ಕಾವ್ಯವು ಕಾಂತಾ ಸಮ್ಮಿತೆಯೆಂದು ಹೇಳುವರಷ್ಟೆ? ಕಾಂತೆಯರ ಮಾತಿನಂತಿರುವುದೆ ಕಾವ್ಯವಾದರೆ, ಕಾಂತೆಯರ ಮಾತೆ ಕಾವ್ಯದ ಮಾತೆಯಲ್ಲವೇ?' (ಬೇಂದ್ರೆ, ಗರತಿಯ ಹಾಡು ಕಾಂತಾ ಸಂಹಿತಿ). ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದರೆ ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಬೌದ್ಧಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ನಿರಾರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕಾವ್ಯವೆಂದರೆ ಕಾಂತಾ

ಸಂಹಿತೆಯೆಂಬುದು ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ವಾದ. ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ಪ್ರಭುಸಂಹಿತೆ, ಮಿತ್ರ ಸಂಹಿತೆ, ಕಾಂತಾ ಸಂಹಿತೆಯಲ್ಲಿ ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ಕಾಂತಾ ಸಂಹಿತೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಂಡು ಹೊಸ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮೌಖಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಕಾಂತೆಯರದು ಮತ್ತು ಅದುವೇ ನಿಜವಾದ ಕಾವ್ಯವೆಂದು ಅವರು ಗುರುತಿಸಿರುವುದು ಕುತೂಹಲದಾಯಕವಾಗಿದೆ. ಅವರು ಮಹಿಳಾ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯನ್ನು ಈ ಮೂಲಕ ಗುರುತಿಸಿದಂತಾಗಿದೆ. ಕಾವ್ಯದ ಉಗಮಕ್ಕೆ ಮಹಿಳೆಯರೇ ಕಾರಣವೆಂಬುದು ಇಲ್ಲಿಯ ಧ್ವನಿತಾರ್ಥವಾಗಿದೆ.

೭. 'ಕನ್ನಡ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಶೃಂಗಾರ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು' ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ತೀ.ನಂ. ಶ್ರೀಯವರು ದ್ರೌಪದಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. 'ದ್ರೌಪದಿ ಭಾರತದ ಕ್ರಿಯಾಶಕ್ತಿ ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನು ಅವಳ ಸ್ವಯಂವರದ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಉದ್ದೇಶ ಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಬೆಳೆಸಿದನು. ಅವಳ ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು ಮನದಣಿಯ ಬಣ್ಣಿಸಿದನು'. ತೀ.ನಂ. ಶ್ರೀಯವರು ದ್ರೌಪದಿಯನ್ನು ಕ್ರಿಯಾಶಕ್ತಿಯೆಂದು ಕರೆದರೂ ಅನಂತರ ವಾಕ್ಯಗಳು ಅವರ ನಿಲುವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನು ದ್ರೌಪದಿಯ ವರ್ಣನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿರುವುದರಲ್ಲಿ ತೀ.ನಂ. ಶ್ರೀಯವರಿಗೆ ಯಾವ ತೊಡಕೂ ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ದ್ರೌಪದಿಯನ್ನು ಯಾಕಾಗಿ ಕುಮಾರವ್ಯಾಸ ಅಷ್ಟೊಂದು ವೈಭವೀಕರಿಸಿದ? ಅದರ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯೇನು? ದ್ರೌಪದಿಯನ್ನೇ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡುದರಲ್ಲಿ ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನ ದೃಷ್ಟಿಯು ಯಾವ ಬಗೆಯಿತ್ತು? ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯು ತೀ.ನಂ. ಶ್ರೀಯವರ ಬರಹದಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ದ್ರೌಪದಿಯನ್ನು ಮನದಣಿಯೆ ಹೊಗಳುವ ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಪುರುಷಕೇಂದ್ರಿತ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಮರೆಮಾಚುವಂತಿಲ್ಲ. ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನ ಗಮನವು ದ್ರೌಪದಿಯ ದೇಹದ ವಿವರದಲ್ಲಿಲ್ಲವೇ? ಮಹಿಳೆಯು ಸಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಇರುವುದಕ್ಕೂ, ಕುಮಾರ ವ್ಯಾಸನು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ದ್ರೌಪದಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿರುವುದಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಬರಹದಲ್ಲಿ ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನು 'ದ್ರೌಪದಿ'ಯೆಂಬ ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ನೋಡಿರುವ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಅವನ ಲಿಂಗ ತಾರತಮ್ಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಸಂರಚನೆಯ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ಪಾತ್ರಗಳು ಪೂರಕವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕುಮಾರವ್ಯಾಸ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬರುವ ದ್ರೌಪದಿಯ ವರ್ಣನೆಯು ಆ ಸಂರಚನೆಯ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿದೆ. ಅದು ಕೂಡಾ ಪಿತೃರೂಪಿ ಸೌಂದರ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಒಂದು ಭಾಗ ಮಾತ್ರವೆಂಬುದು ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ಪುರುಷ ಕೇಂದ್ರಿತ ಸೌಂದರ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯು ಸ್ತ್ರೀ ದೇಹದ ವರ್ಣನೆಯನ್ನು ಕೂಡ ಸೌಂದರ್ಯದ ಭಾಗವೆಂದು ಮಾತ್ರ ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂಗ ಸೌಷ್ಟವವಿರುವ ಸ್ತ್ರೀಯರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಮಹಾಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶ.

೮. 'ಆದರೆ ಸೀತಾಮಾತೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸ್ತ್ರೀಯಲ್ಲ. ಭರತಖಂಡದ ರಮಣಿಯರಿಗೆ ಆದರ್ಶಪ್ರಾಯಳಾದವಳು. ಶ್ರೀ ವಿವೇಕಾನಂದರ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ 'ಶ್ರೀರಾಮರಂಥಾ ಮಹಾಪುರುಷರು ಹಿಂದೆಯೂ ಅನೇಕರಿದ್ದರು, ಮುಂದೆಯೂ ಅನೇಕರು ಬರಬಹುದು. ಆದರೆ ಸೀತಾದೇವಿ ಸರ್ವಕಾಲಕ್ಕೂ ಒಬ್ಬಳೇ. ತನಗೆ ಬಂದೊದಗಿದ ಎಡರುಗಳನೆಲ್ಲವನ್ನು ಗೊಣಗುಟ್ಟದೆ ಸಹಿಸಿದ ಪುಣ್ಯ ಮಾತೆ ಆಕೆ. ಆಕೆ ಅಪ್ರತಿಮ ಸ್ತ್ರೀ, ಅದ್ವಿತೀಯಳಾದವಳು ಎಣೆಯಿಲ್ಲದವಳು. ಅಂಥಾ ಮಾತೆಯನ್ನು ಹಿಂದೆ ನಾವೆಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡಿಲ್ಲ. ಮುಂದೆಯೂ ಕಾಣಲಾರೆವು' (ಕುವೆಂಪು, ಲಕ್ಷ್ಮೀಶನ ಸೀತಾ ವನವಾಸ, ಕಾವ್ಯವಿಹಾರ). ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ 'ಆದರ್ಶ ಸ್ತ್ರೀ'ಯ ಹುಡುಕಾಟವು ಹೇಗೆ ನಡೆಯಿತು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಇದೊಂದು ಸಾಕ್ಷಿ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಆಂದೋಲನವು ಆದರ್ಶ ಸ್ತ್ರೀಯ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮುಂದಕ್ಕಿಟ್ಟಿತು. ಅದರ ಹಿಂದಿರುವ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೇ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿಯೂ ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಸೀತೆಯನ್ನು ಮಾತೆಯೆಂದು ಕರೆಯುವುದರ ಮೂಲಕ ಸ್ತ್ರೀಯ ಒಂದು ಕೆಲಸ (ತಾಯ್ತನ)ದ ವೈಭವೀಕರಣ ನಡೆಯಿತು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ; ಅದರ ಸ್ತ್ರೀ ಪ್ರತೀಕದ ಆದರ್ಶ ನಿರ್ಮಾಣವು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಜರುಗಿತು.

೯. 'ಸತೀ ಹಿತೈಷಿಣೀ ಗ್ರಂಥಮಾಲೆ'ಯಲ್ಲಿ ತಿರುಮಲಾಂಬನವರ ಕೃತಿಗಳು ಪ್ರಕಟವಾಗಿದ್ದವು. ಅವುಗಳ ಕುರಿತು ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಸುದೀರ್ಘವಾದ ಲೇಖನವೊಂದನ್ನು ಬರೆದು ತಿರುಮಲಮ್ಮನವರ ವಿಚಾರದ ಬಗ್ಗೆ ತಮ್ಮ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. 'ಸ್ತ್ರೀಯರು ವಿದ್ಯಾವತಿಯರಾಗುವುದು ದೇಶದ ಏಳಿಗೆಗೆ ಅತ್ಯಾವಶ್ಯಕವೆಂದು ಎಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪುವರು. ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಈ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ಗ್ರಂಥಕರ್ತರು ಒತ್ತಿ ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ವಿದ್ಯೆ ಎಂದರೆ ಓದುಬರಹ ಬರುವುದು ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಜನರೆಲ್ಲರೂ ತಿಳಿದಿರುವ ಹಾಗೆಯೇ ಇವರೂ ಎಣಿಸುತ್ತಾರೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ'. ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಹೀಗೆ ತಿರುಮಲಾಂಬಾ ಅವರ ಪುಸ್ತಕಗಳ ಹಿಂದಿರುವ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನೇ ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಒಟ್ಟು ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಮಾಸ್ತಿಯವರ ನಿಲುವು ಕೃತಿಯ ಬಂಧದಲ್ಲಿಯೂ ಪೂರ್ಣವಾಗಿರಬೇಕೆಂಬುದೇ ಆಗಿದೆ.

೧೦. ಕುವೆಂಪು ಅವರ 'ದ್ರೌಪದಿಯ ಶ್ರೀಮುಡಿ' ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ದ್ರೌಪದಿಯ ಮುಡಿಯ ಔಚಿತ್ಯದ ಕುರಿತು ವಿವರವಾದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಇದರ ಮುಖಾಂತರ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಒಂದು ಮಾದರಿಯನ್ನು ಕುವೆಂಪು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪಾತ್ರ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಹೆಜ್ಜೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಗುವ ಈ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ 'ದ್ರೌಪದಿ'ಯ ಶ್ರೀಮುಡಿಯೇ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾದುದು. ಪದ್ಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕುವೆಂಪು ಅವರು ಹೇಳುವ ಮಾತು ಹೀಗಿದೆ: 'ಆ

ಮುಡಿ ಬರಿಯ ಕೂದಲುಂಡೆಯಲ್ಲ. ಆ ಕೂದಲು ಯಃಕಶ್ಚಿತ್ ಸ್ತ್ರೀಯೊಬ್ಬಳದ್ದಲ್ಲ; ಅದು ಸಿರಿಮುಡಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ. ಶ್ರೀಮುಡಿಯೂ ಹೌದು'. ಕೃತಿಯೊಂದರ ಪಾತ್ರ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಮೇಲುನೋಟಕ್ಕೆ ಪುರುಷ-ಸ್ತ್ರೀಯೆಂಬುದರ ವರ್ಗೀಕರಣವಿದ್ದು, ಅದು ಪಾತ್ರ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಕಡೆಗೆ ಸಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಪಾತ್ರ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿ ಸೂಚಿಸುವ ಇತರೆ ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳು ಕಾಣೆಯಾಗಿಬಿಡುತ್ತವೆ.

೧೧. 'ಪುರುಷ ಕಾವ್ಯವಿರಲಿ, ಮಹಿಳಾ ಕಾವ್ಯವಿರಲಿ ಅದು ಮೊದಲು ಕಾವ್ಯವಾಗಿರಬೇಕು' ಎಂದು ಜಿ.ಎಸ್. ಅಮೂರ ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ (ಮಹಿಳಾ ಕಾವ್ಯ, ಸಾಧನೆ ಮತ್ತು ಸಮಸ್ಯೆಗಳು) ಅಮೂರರು ಹೇಳಿ, ಕೇಳಿ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರು. ಆದುದರಿಂದ ಅವರು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಕಾವ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಕಾವ್ಯ ಎಂಬ ಅಂತಸ್ಥ ಧೋರಣೆ ಯಿಂದಲೇ ಕಾವ್ಯದ ನಿರೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಕಲಾತ್ಮಕತೆಯೆನ್ನುವುದೇ ಒಂದು ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹ. ಈ ರೀತಿಯ ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹದಿಂದಲೇ ಸುಲಭವಾಗಿ ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿರುವ ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣಿನ ವರ್ಗ ಪ್ರಭೇದವನ್ನು ತಳ್ಳಿಹಾಕುತ್ತಾರೆ.

೧೨. ಅಮೂರ, ಜಿ.ಎಸ್. ಅವರು ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. 'ಪೂರಕ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಅಭಾವ ಮಹಿಳಾ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಆರೋಗ್ಯಕರ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಮಾರಕವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಮಾತೊಂದಿದೆ. ಮಹಿಳೆಯರು ಬರೆದ ಕತೆಗಳು ಗಂಭೀರ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲೇಬೇಕು. ಆದರೆ ಮೊದಲಿ ನಿಂದಲೂ ಉದಯೋನ್ಮುಖ ಕತೆಗಾರ್ತಿಯರಿಗೆ ಹಿರಿಯ ಸಾಹಿತಿಗಳಿಂದ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹ ಹಾಗೂ ತಕ್ಕಮಟ್ಟಿನ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನ ದೊರೆಯುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದೆ ಎನ್ನುವ ಮಾತು ಅಷ್ಟೇ ನಿಜವಾದ್ದು' (ಅವಳ ಕತೆಗಳು). ಮಹಿಳಾ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಆರೋಗ್ಯಕರವಾದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯು ಆಗಿಲ್ಲವೆಂಬುದೇ ಅಮೂರರ ಕೊರಗು. ಇದು ಅಷ್ಟು ಸರಿಯಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಲ್ಲ.

೧೩. 'ಲಿಂಗ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಶೋಧಿಸುವುದೇ ಗೌರಮ್ಮನ ಬರವಣಿಗೆಯ ಪ್ರಧಾನ ಕಾಳಜಿ ಎಂದೆ. ಹೀಗಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಅವರ ಅನೇಕ ಕತೆಗಳ ಮುಕ್ತಾಯ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಸರಳೀಕೃತ ಪರಿಹಾರಗಳೆಂದು ಮೇಲುನೋಟಕ್ಕೆ ಕಂಡರೂ ಕಥೆಗಳು ನಿಯೋಜಿಸುವ ಅರಿವಿನ ಸ್ಫೋಟಕ್ಕೇನೂ ಅಂಥ ಭಂಗ ಬರುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಕೊಡಗಿನ ಗೌರಮ್ಮನ ಕಥೆಗಳ ಕುರಿತು ಬರೆಯುತ್ತಾ ಟಿ.ಪಿ. ಅಶೋಕ ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅಶೋಕರ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಲಿಂಗ ರಾಜಕಾರಣದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗಿಂತ ಕೃತಿಯ ರಚನೆಯ ಪರಿಣಾಮಗಳೇ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗಿವೆ.

೧೪. ಕವಿತೆಯೆಂದರೆ ನಿರ್ಧಾರವಾಗಬಾರದು ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತಾ ಎನ್.ಎಸ್. ಲಕ್ಷ್ಮೀನಾರಾಯಣ ಭಟ್ಟರು ಶೈಲಜಾ ಉಡುಚಣ ಅವರ ಕವಿತೆಗಳ ಕುರಿತು ಹೀಗೆ ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ. 'ಅವರ ಬರಹದ ಉತ್ತಮಾಂಶ ಕೆಲವು ಅನುಭವದ ಗಳಿಗೆಗಳನ್ನು ಆಕರ್ಷಕವಾಗಿ ಹಿಡಿದಿಡುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಆದರೆ ಹೆಚ್ಚು ತೊಡಕಿಗೆ ಹೋಗದೆ ಸುಲಭವಾಗಿ ಒಂದು ನಿರ್ಧಾರಕ್ಕೆ ಜಾರಿಬಿಡುವ ಇವರ ಕವನಗಳು ಬಹುಬೇಗನೆ ನಿರ್ಣಯಗಳಲ್ಲಿ ಫಲಿಸಿಬಿಡುತ್ತವೆ' (ಎಪ್ಪತ್ತೆರಡರ ಕಾವ್ಯ, ಹೊರಳು ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯ) ಈ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕಾವ್ಯಶಿಲ್ಪವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ.

೧೫. 'ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ ಪ್ರೇಮ ಮತ್ತು ಕಾಮದ ಸಂಘರ್ಷ ಹಾಗೂ ಅನುಭಾವದ ಆಶಯ' (ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ), 'ಎಂ.ಕೆ. ಇಂದಿರಾ ಅವರ ಫಣಿಯಮ್ಮ – ಒಂದು ಸಮೀಕ್ಷೆ' (ವಿ.ಗ. ನಾಯಕ) ದಂಥ ಲೇಖನಗಳು ಕೃತಿ ಕಾರ್ತಿಯರ ಕೃತಿಯನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮಾನದಂಡದಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಈ ಇಬ್ಬರೂ ವಿಮರ್ಶಕರು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಒಂದು ಅವಕಾಶದಲ್ಲಿ (ಖರಿಚಿಛಿಜ) ಇಡುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ.

೧೬. 'ಕನ್ನಡ ಕಾದಂಬರಿಕಾರ್ತಿಯರ ಮುಕ್ಕಾಲು ಪಾಲು ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿಯ ಒಡೆದು ಕಾಣುವ ಅಂಶವೆಂದರೆ, ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯ ಕೇಂದ್ರ ವಸ್ತುವೇ ಇಲ್ಲದಿರುವುದು. ಇವರಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಜನ ಕೇವಲ ಘಟನೆ ಇಲ್ಲವೆ ಪಾತ್ರೇ ಮುಖ್ಯವಾದ ಕಥೆಗಳ ನಿರೂಪಣೆಯೇ ಆಸಕ್ತಿ ತಳೆದಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಕಥೆಯ ಹಿಂದೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಉದ್ದೇಶ, ಘಟನೆ –ಪಾತ್ರ ವರ್ಣನೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಒಂದು ಕೇಂದ್ರಕ್ಕೆ ಜೋಡಿಸುವ ವಸ್ತು ಇಲ್ಲ. ವಸ್ತುವೇ ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಬಗೆಗೆ ಲೇಖಕಿ ತಳೆಯುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಮೌಲ್ಯ ವಿವೇಚನೆಯ ತೊಡಕು, ಆ ವಸ್ತುವಿನ ಸಂಕೀರ್ಣ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಸಂವಿಧಾನ ಕೌಶಲ ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಏಳುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಗಿರಡ್ಡಿ ಗೋವಿಂದರಾಜರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ (ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ವಸ್ತು ವಿನ್ಯಾಸ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಪರಂಪರೆ). ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರಾದ ಗಿರಡ್ಡಿಯವರು – ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಈ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಈ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಪುರುಷ ಕೇಂದ್ರಿತ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹವಿದೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಕೃತಿಯೆಂದರೆ ಒಂದು ಕೇಂದ್ರವಿರಲೇಬೇಕೆಂಬ ಹಂಬಲವಿದೆ. ಈ ಎರಡೂ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳು – ಮಹಿಳೆಯರು ಬರೆದ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ತಾಳ್ಮೆಯಿಲ್ಲದೆ ಮಾತಾಡುವ ಹಾಗೆ ಮಾಡಿಬಿಟ್ಟಿದೆ.

೧೭. ಮಲ್ಲಿಕಾ ಘಂಟಿಯವರು 'ತನು ಕರಗದವರಲ್ಲಿ', ಚೆನ್ನಕ್ಕ ಪಾವಟೆ ಯವರ 'ಸಾಹಿತ್ಯ ಚೈತ್ರ'ದ ಕೃತಿಗಳು 'ಸ್ತ್ರೀ'ಯನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ

ಯಾದರು ಇವಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಮಿತಿಗಳಿವೆ. ಮತ್ತೆ ಈ ರೀತಿಯ ಕೃತಿಗಳು ಉಕ್ತವಾದ ಸ್ತ್ರೀ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಚರ್ಚೆಯ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ.

೧೮. ಭಾರತೀಯ ಸ್ತ್ರೀವಾದ (ಮನು ಚಕ್ರವರ್ತಿ), ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಪ್ರವೇಶಿಕೆ (ಎನ್. ಗಾಯತ್ರಿ), ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ (ತೇಜಸ್ವಿನಿ ನಿರಂಜನ), ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಿಂತನೆ ಮತ್ತು ಭಾರತೀಯ ಸ್ತ್ರೀವಾದ (ಎಂ. ಉಷಾ), ಮಹಿಳೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಮಾಜ (ವಿಜಯಾ ದಬ್ಬೆ), ಸ್ತ್ರೀವಾದ (ಬಿ.ಎನ್. ಸುಮಿತ್ರಾ ಬಾಯಿ) ಮುಂತಾದವು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸುತ್ತವೆ. 'ಕರಾವಳಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ನೆಲೆಗಳು' (ಗಾಯತ್ರೀ ನಾವಡ), ಕವಿತಾ ರೈ, ಎಂ.ಎಸ್. ಆಶಾದೇವಿ, ಸಬಿಹಾ, ಎಚ್.ಎಸ್. ಶ್ರೀಮತಿ, ಮೀರಾ, ಇವರ ಬರಹಗಳು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಯತ್ನವಾಗಿದ್ದು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ನೋಡಲು ಬಯಸುತ್ತದೆ. 'ಒಟ್ಟು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದರೆ ಮಹಿಳೆಯರು ಕೃತಿ ರಚನೆಗೆ ತೀವ್ರವಾಗಿ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡದ್ದು ಈ ಶತಮಾನದ ಆರಂಭದಿಂದ. ಈ ಸುದೀರ್ಘ ಮಹಿಳಾ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಮೂರು ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ೧. ಸ್ವೀಕೃತ ಹಂತ, ೨. ಪ್ರತಿರೋಧದ ಹಂತ, ೩. ಸ್ವಾಯತ್ತ ಹಂತ' (ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿ, ಕರಾವಳಿ ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ನೆಲೆಗಳು) ಇದು ಮುಖ್ಯವಾದುದು.

೧೯. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಲಿಂಗ ರಾಜಕಾರಣವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಅನೇಕ ವಿಮರ್ಶಕರು ಮಹಿಳೆಯರ ಬರವಣಿಗೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಮೌನವಹಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಮೌನವು ಮಹಿಳಾ ಬರವಣಿಗೆಯ ಕುರಿತು ಒಂದು ಔದಾಸೀನ್ಯ ಅಥವಾ ಉಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರುವಂಥದ್ದು. ಲಿಂಗಾ ರಾಜಕಾರಣ ವೆಂದರೆ ಕೃತಿಗಳ ಪಾತ್ರ ಶೋಧನೆ, ಕೃತಿಯೊಂದರ ರಾಚನಿಕ ಏಕತೆಯೆಂದು ಕೆಲವು ವಿಮರ್ಶಕರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರು.

೨೦. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಅನಂತರ ನಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಮುಕ್ತಾಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಸಾಹಿತ್ಯವು ನಮಗೆ ಯಾಕೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆಯೆಂದರೆ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಮಾನವೀಯತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿದೆ. 'ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೊಂದು ನಮಗೆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆಯೆಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ಓದುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂರಚನೆಯ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಅದನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಿಜವಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ ಯೆಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಓದುತ್ತೇವೆ' ಎಂದು ಆಲ್ತೂಸರ್ ಹೇಳಿರುವುದು ಈ ಮಟ್ಟಿಗೆ ನಿಜ.

ಸಾಹಿತ್ಯವು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ನಿರ್ವಚಿಸಬೇಕಾದುದು ಮಾನವೀಯ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು. ಆದರೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಕೃತಿಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಲ್ಲಿಯೇ ತಲ್ಲೀನವಾಯಿತು. ಇದರಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೊಂದು ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಂಶಗಳೇನು ಎಂಬುದರ ಮುಖಾಮುಖಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಕೆಲಸ ಮಾಡಲು ಶುರುಮಾಡಿತು. ಸೃಜನಶೀಲ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದೂ, ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಯೆಂದರೆ ಅದು ಕೃತಿಯ ಬಾಲಂಗೋಚಿಯೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂತು.

ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಅಪ್ರತಿಮವಾದ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಎರಡನೆಯ ದರ್ಜೆಯ ಕಸುಬುಗಾರಿಕೆಯೆಂದು ಕರೆಯುವುದರ ಮೂಲಕ ಬಂದ ಅಂತಸ್ಥ ರಾಜಕೀಯ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ತರಲಾಯಿತು. ಅದರಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಕೆಲಸವೂ ಸ್ವಲ್ಪ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಸರಳವಾಯಿತು. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ತನ್ನ ಸುಲಭವಾದ ಹತ್ಯಾರಗಳಿಂದ ಕೃತಿಯನ್ನು ತೆರೆಯುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿತು. ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಯಾವ ರೀತಿಯ ಮಾನವೀಯ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸಬೇಕೋ ಅದನ್ನು ಅದು ಮಾಡದೇ ಹೋಗಬಹುದು. ಕನ್ನಡದ ಸೃಜನಶೀಲ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ 'ಸ್ತ್ರೀ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಕೆಲವೇ ಕೆಲವು ಮಾದರಿ ಚಹರೆಗಳಿವೆ. ಸ್ತ್ರೀತ್ವವೆನ್ನುವುದು ಕೂಡ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯದೇ. ಇದರಿಂದ ಸೃಜನಶೀಲ ಕೃತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ವಿಮರ್ಶಿಸುವುದು ಎಂದರೆ ಬರವಣಿಗೆಯ ರೂಪಕ್ಕಿಳಿದ ಪಠ್ಯಗಳ ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುವುದು ಎಂದರ್ಥ. ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಅದೆಂದರೆ ಬರವಣಿಗೆಯೇ ಭಾರತೀಯ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಒಂದು ರಾಜಕೀಯ ರೂಪ. ಬರವಣಿಗೆಯೆಂಬ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ತುಂಬಾ ತಡವಾಗಿ ಪ್ರವೇಶಿಸಿದ ಮಹಿಳೆಯರು, ದಲಿತರನ್ನು ನೋಡುವಾಗಂತೂ ಇದು ನಿಜವೆಂದೇ ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಬರವಣಿಗೆ ಯೆನ್ನುವುದು ಯಾವಾಗ ಮುದ್ರಿತ ರೂಪಕ್ಕಿಳಿದು ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಜನರಿಗೆ ಮುಟ್ಟುವ ವ್ಯಾಪಾರ ನಡೆಯಲು ಶುರುವಾಯಿತೋ ಅಲ್ಲಿಂದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕಾರಣಗಳು ಬೇರೆಯಾಗತೊಡಗಿದವು. ಮುದ್ರಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಮಾನವೀಯತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆಯೆಂಬುದು ಆ ಮಾಧ್ಯಮದ ಸಮಸ್ಯೆ. ಇರಲಿ. ಅಕ್ಷರ ಮಾಧ್ಯಮದಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವ ಸ್ತ್ರೀಯ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು 'ದ್ವಿರೂಪಕತೆ' **(Doble Image)** ಯ ಮೂಲಕ ಹೇಳಲಾಯಿತು. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಲಿಂಗ ರಾಜಕಾರಣದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಕೂಡಾ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕಗೊಳಿಸಿದ ಹಾಗೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ.

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನಂತರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಲಾಯಿತು. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಭಾರವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ರೀತಿಯ

ಚಿಂತನೆಗಳಲ್ಲಿ 'ಸ್ತ್ರೀ' ಎಲ್ಲಿ ಯೋಚಿಸಬೇಕು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೆರಡೂ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಮಾನವೀಯತೆಯ ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರವಿಲ್ಲದವರ ಚರ್ಚೆಗಳು ಬಹಳ ಕಡಿಮೆಯೆನ್ನಬಹುದು.

ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಆಂದೋಲನ ಮತ್ತು ಅನಂತರದ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವು ರಾಜಕೀಯ ಏಕತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಬಹಳ ಮಾತಾಡಿತು ತಾನೇ? ಈ ರೀತಿಯ ರಾಜಕೀಯ ಏಕತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಪ್ರಜೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಮಾನತೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕವಾಗಿ ಪ್ರಜೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಮಾನತೆಯೆಂಬುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದಲೇ 'ಮಹಿಳೆ'ಯ ಸಮಸ್ಯೆ ಅಪ್ರಮುಖವಾಯಿತು.

ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಕಲಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದು ಕಲಿಸಿಕೊಡುವ ಪರಿಕರಗಳದ್ದು ಮತ್ತೊಂದು ಸಮಸ್ಯೆ. ತೀರಾ ಈಚಿನ ವರ್ಷಗಳವರೆಗೂ ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮಗಳು ಪಶ್ಚಿಮ ಮುಖಿಯಾಗಿದ್ದವು ಮತ್ತು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಕವಾಗಿದ್ದವು. ಈ ರೀತಿಯ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮಗಳಿಂದ ಕೂಡಿಕೊಂಡ ವಿಮರ್ಶೆ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಅರಿವು ಅಷ್ಟಾಗಿ ಇಲ್ಲ. 'ಕಲಿಕೆಯೆನ್ನುವುದು ಜ್ಞಾನಕ್ಕಾಗಿ' ಎಂಬ ಪ್ರಣಾಳಿಕೆಯಿಂದ ಬಂದ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸದ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಗಂಡಿನಷ್ಟೇ ಇರುವ ಹೆಣ್ಣಿನ ಕುರಿತು ಯಾವ ಮಾತಗಳೂ ಇಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ ಉಂಟಾದ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಕೂಡ ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ದಂತಗೋಪುರದಿಂದ ನಿಂತುಕೊಂಡು ಮಾತಾಡುತ್ತಿದ್ದವು.

ಹೇಳಲಾಗಿರುವ ಅಥವಾ ಬರೆಯಲಾಗಿರುವ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಅಧಿಕೃತ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಯೆಂಬಂತೆ ಪರಿಗಣಿಸಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಬರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೆಂದರೆ ಅದನ್ನು ಬರೆಯಲಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಮುದ್ರಣಗೊಳಿಸಲಾಗಿದೆಯೆಂದಲೇ ನಾವು ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಬರಹವೇ ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಗುರುತಿಸುವಾಗ ಕೆಲವು ತೊಡಕುಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಬರೆಯಲಾಗದ ಅನೇಕ ಪಠ್ಯಗಳು ಇರಬಹುದು ಮತ್ತು ಬರೆದ ಕೃತಿಗೂ ಅದರ ಹಿಂದಿರುವ ಮೌನಕ್ಕೂ ಅನೇಕ ಅಂತರಗಳಿರಬಹುದು. ವಿಮರ್ಶೆಯು ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸದೇ ಹೋದಾಗ ಕೆಲವು ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಉಂಟಾಗುತ್ತವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಕುವೆಂಪುರವರ 'ಕಾನೂರು ಹೆಗ್ಗಡಿತಿ' ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಕಾದಂಬರಿಯೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. 'ನಿಜವಾದ' ಸುಬ್ಬಮ್ಮನಿಗೂ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ಸುಬ್ಬಮ್ಮನಿಗೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿಲ್ಲವೇ? ಕಾನೂರು

ಹೆಗ್ಗಡಿತಿ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ 'ಸುಬ್ಬಮ್ಮ'ನನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಇದು ಕುವೆಂಪು ಅವರ ನಿಲುವು ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಸರಿ?

ಮಹಿಳೆಯರ ಬರವಣಿಗೆಯ ಕ್ರಮ, ಅವರು ಬಳಸುವ ಭಾಷೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಕೂಡ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಇದು ವಿಮರ್ಶಕರಿಗೂ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಪುರುಷ ಕೇಂದ್ರಿತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಮಾತುಕತೆಗಳನ್ನು ಬರಹಗಳನ್ನು ಒಂದು ರೀತಿಯ ಒತ್ತಡಕ್ಕೆ ಗುರಿಪಡಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಅವರ ಭಾಷೆಯೂ ಕೂಡ ಪುರುಷರ ನಿರೀಕ್ಷೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಉನ್ನತ ದರ್ಜೆಯ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದು ನಾವು ಕರೆದಿದ್ದೇವೋ ಅದರಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ದೇಹದ ವಿವರ, ಅವಳು ಗಂಡಿನೊಂದಿಗೆ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಬಂಧದ ಮಾದರಿಗಳೇ ಚರ್ಚೆ ಗುರಿಯಾಗಿವೆ. ಆದರೆ ಅದು ಅಷ್ಟು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ ತಾನೆ ?

ಸ್ತ್ರೀಯರಾಗಲೀ, ಪುರುಷರಾಗಲೀ ಯಾವತ್ತೂ ಅಧಿಕಾರದ ಸಂರಚನೆಯಿಂದ ಹೊರಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಲೈಂಗಿಕ ರಾಜಕಾರಣದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಅಧಿಕಾರದ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಕೃತಿಯೊಳಗಿನ ಸ್ತ್ರೀ ಮತ್ತು ಕೃತಿಯ ಹೊರಗಿನ ಸ್ತ್ರೀಯೆಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಭಿನ್ನ. ಇವುಗಳ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ಸ್ವರೂಪವೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಲಿಂಗ ರಾಜಕಾರಣದ ನೆಲೆಯನ್ನು ಶೋಧಿಸಲು ಮತ್ತಷ್ಟು ಅವಕಾಶವಿದೆ.



ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸ್ವರೂಪ : ಕೆಲವು ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು.

ಬಹುತ್ವವಾದ ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆ

೧೯೭೦ರ ನಂತರ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಬದಲಾವಣೆಯಾಗಿದೆ. ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಈ ತನಕದ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದ ಅನ್ನುವುದು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಮತ್ತು ಉದಾರವಾದಿ ಮಾನವತಾವಾದದ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ. ಆದರೆ ೧೯೭೦ರ ನಂತರ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆ ಎನ್ನುವುದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಅನ್ವಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಇದನ್ನು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಓದು ಎನ್ನಬಹುದು.

ಉದಾಹರಣೆ: ಮೂರನೇ ಜಗತ್ತಿನ ಕಪ್ಪು ವಿಮರ್ಶಕ, ವಿಮರ್ಶಕಿಯರು ಈ ತನಕ ಇದ್ದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಾತಾವರಣವನ್ನು ಛೇದಿಸಿದರು. ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಕಟ್ಟಿದರು. ಮೂರನೇ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಜನಾಂಗಿಕ ಮತ್ತು ಲೈಂಗಿಕ ರಾಜಕಾರಣ ಎನ್ನುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯ ವೆಂಬುದನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರು.

ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಗಳು ವರ್ಗದೃಷ್ಟಿಯೊಂದಿಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಮಾದರಿ ಎಂದೇ ಪರಿಗಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿವೆ. ಫ್ರಾಯ್ಡ್ ಮತ್ತು ಲಕಾನ್ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವ ಫ್ರೆಂಚ್ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ವಿಮರ್ಶಕರು ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ವಿಭಿನ್ನ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿ ಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು. ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆ ಎನ್ನುವುದು ಎಲ್ಲಾ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಜೊತೆ ಜೊತೆಗೆ ಒಪ್ಪಂದವನ್ನು ಮತ್ತು ಜಗಳವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ ಮತ್ತು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಎಲ್ಲಾ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳೊಂದಿಗೆ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ.

ಮೊದಮೊದಲಿಗೆ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆ ಎಂದರೆ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದಾಗಿತ್ತು. ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಅದರಷ್ಟಕ್ಕೆ ಅದು ತಳೆದು ಕೊಂಡಿರುವ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯಲ್ಲ. ಅದು ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಎಂದರೆ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಅಧಿಕಾರದ ಜೊತೆಗೆ ಜಗಳ ಹೂಡುವುದರ ಮುಖಾಂತರವೇ ಸ್ವಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ.

ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಎರಡು ವಿಶಿಷ್ಟ ಪರಿಕ್ರಮಗಳನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬಹುದು.

೧) ಓದುಗಳಾಗಿ ಪಠ್ಯವನ್ನು, ಅದರಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ಸಾಂಕೇತಿಕತೆಯನ್ನು, ಅದರಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರತಿಮಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವುದು.

೨) ಸ್ತ್ರೀವಾದವೂ ಒಂದು ಗ್ರಹಿಕೆ. ಇದನ್ನು ಬೌದ್ಧಿಕವಾಗಿಯೂ ಗ್ರಹಿಸಿ ಪುನರ್ ನಿರ್ಮಿತ ವಲಯವನ್ನಾಗಿ ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಪುನರ್‌ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ ಮಾಡುವುದು ಕೂಡಾ ಸ್ತ್ರೀ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದುದು ಎಂದು ಸಾಂಡ್ರಾ ಬಾಬರ್ಟ್ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ನಿಲುವು ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ನಡುವಿನ ಪುನರ್ ವಿಮರ್ಶೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.

ಸ್ತ್ರೀತ್ವ: ಅದರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮತ್ತು ಮಹಿಳಾ ಸ್ವರೂಪ:

ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ತನ್ನ ಹಿಂದಿನ ಎಲ್ಲಾ ಓದುಗಳನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿ ಹೊಸ ಓದನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸುತ್ತದೆ. ಒಬ್ಬ ಲೇಖಕಿಯಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀ ಅನುಭವ ವನ್ನು ಅದು ಶೋಧಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಲೇಖಕಿಯ ಬರವಣಿಗೆ, ಸ್ತ್ರೀ ಬರಹದ ಕೌಶಲವನ್ನು ಪುನರ್ ಶೋಧಿಸುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಸ್ತ್ರೀಯರ

ಗುಣಾವಗುಣಗಳನ್ನು, ಅವರ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯನ್ನು, ಮಾನಸಿಕ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಕ್ರಮ.ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಈಗ ಇದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಪರಂಪರೆಯಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ. ಈ ರೀತಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಪದವೇ ಗೈನೋಕ್ರಿಟಿಕ್ಸ್ (Gynocritics) ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ. ಈ ಗೈನೋಕ್ರಿಟಿಸಿಸಂ (Gynocriticism – ಸ್ತ್ರೀ ನಿಷ್ಠ ವಿಮರ್ಶೆ) ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾಗಿ ಅನೇಕ ಹೊಸ ಪಂಥಾಹ್ವಾನಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಿದೆ.

ಮೊದಮೊದಲಿಗೆ ಸ್ತ್ರೀವಾದ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಶಿಸ್ತಾಗಿತ್ತು. ಅನಂತರ ಬದಲಾಗಿ ಇದು ಹೊಸ ಚಹರೆಯನ್ನು ಪಡೆಯಿತು. ಇದರಿಂದ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚರಿತ್ರೆಯೇ ಹೊಸದಾಯಿತು.

ಸ್ತ್ರೀ ದೇಹ ಮತ್ತು ಅವರ ಬರವಣಿಗೆ, ಭಾಷೆ., ಅದು ಒಂದು ಪಥ್ಯದಲ್ಲಿ ಹಾದು ಹೋಗುವ ಕ್ರಮ ಇವುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಚರ್ಚೆಯ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ. ಯಾವುದೇ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯೇನೂ ಇನ್ನುಳಿದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕಿಂತ ಕಡಿಮೆಯದಲ್ಲ ಎಂದು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆ ಯಾವ ಬಗೆಯ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ವಿವರಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದು ಸಾಧ್ಯ ಎಂದು ಇವೊತ್ತಿನ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಸ್ತ್ರೀಯರ ಬರವಣಿಗೆ ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀಯರ ದೇಹ

ಸ್ತ್ರೀ ಮತ್ತು ಪುರುಷರ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ದೈಹಿಕವಾದದ್ದು. ಈ ದೈಹಿಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಬೃಹತ್ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿತ್ತು. ಹೆಣ್ಣಿನ ಮೆದುಳು ಮತ್ತು ಅವಳ ಸೃಜನಶೀಲ ಶಕ್ತಿ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವು ಅವಳ ದೇಹದ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ನಿಯಂತ್ರಿತ ವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಮೊದಮೊದಲು ಭಾವಿಸಲಾಗಿತ್ತು. ವಿಕ್ಟೋರಿಯನ್ ಕಾಲದ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಗಂಡಸರ ಮೆದುಳು ಹೆಂಗಸರ ಮೆದುಳಿಗಿಂತ ಭಾರವಾಗಿದೆ ಎಂದು ನಂಬಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಇದೇ ಕಾರಣದಿಂದ ಹೆಂಗಸರು ಕೀಳು ಎಂದೇ ಪರಿಭಾವಿಸಲಾಗಿತ್ತು. ಮತ್ತು ಇದಕ್ಕೆ ತಾರತಮ್ಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೇ ಮುಖ್ಯವಾದ ಕಾರಣ. ಪಿತೃರೂಪಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚಹರೆಗಳೇನೇ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಂಕೇತಿಕವಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಗಿಲ್ಬರ್ಟ್‌ನಂತಹ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ವಿಮರ್ಶಕರು ಪರಿಗಣಿಸಿದ್ದು ಇದೆ. ಇದನ್ನು ಪ್ಯಾಲಿಕ್ ಸಂಕೇತಗಳೆಂದು ಆಗ ಭಾವಿಸಲಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗೆ ಬರವಣಿಗೆಯೂ ಒಂದು ಮಾಧ್ಯಮ. ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ಸಾದೃಶ್ಯಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧಗಳು ಬೇರೆಯೆ ಇರುತ್ತವೆ. ಪಿತೃರೂಪಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೇ

ಬರವಣಿಗೆಯನ್ನು ಕೂಡಾ ನಿಯಂತ್ರಿಸಿತ್ತು. ಆದರೆ ಸ್ತ್ರೀಯಲ್ಲಿ ಅಂತಸ್ಥವಾಗಿರುವ ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳು ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪ್ರತಿಮಾತ್ಮಕ ಸ್ವರೂಪ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ .

ಸ್ತ್ರೀಯರ ಬರವಣಿಗೆ ಮತ್ತು ಭಾಷೆ:–

ದೈಹಿಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸದಿಂದ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಮತ್ತು ಪುರುಷರ ಬರವಣಿಗೆಯ ಭಾಷೆ ಬೇರೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಫ್ರೆಂಚ್ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಗಳ ಗಮನವಿದೆ. ಇದು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ವಿಮರ್ಶಕರ ಮುಖ್ಯ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಸ್ತ್ರೀಯೊಬ್ಬಳು ಬರವಣಿಗೆಗೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಭಾಷೆಯು ಸ್ವಅನುಭವದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಭಾಷೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸ್ತ್ರೀ ಬರವಣಿಗೆಯ ಭಾಷೆ ಸಹಜವಾದುದು. ಅವರ ಜೀವನ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪಿತವಾದದ್ದು. ಅವರ ಭಾವಲೋಕಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪುರುಷ ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀಯರ ಸಂವಹನ ಮಾಧ್ಯಮ ಯಾವಾಗಲೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ.. ಸ್ತ್ರೀಯರು ಬಳಸುವ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಪುರುಷರು ಬಳಸುವ ಭಾಷೆ ಸ್ವರೂಪದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಭಿನ್ನವಾದದ್ದು. ಸೃಜನಶೀಲ ಕ್ರಿಯೆಯೂ ಬೇರೆ. ಪುರುಷರು ಬಳಸುವ ಭಾಷೆ ಅವರು ಪರಂಪರಾಗತವಾಗಿ ಪಿತೃರೂಪಿ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಪಡೆದು ಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ಯಜಮಾನಿಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಹಾಗೆ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮಹಿಳೆಯರು ಬಳಸುವ ಭಾಷೆ ಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದು ಅದು ಅಪರಿಮಿತವಾದ ಪುನರ್ ಹುಡುಕಾಟಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಹಿಳಾ ಬರವಣಿಗೆಯ ಭಾಷೆ, ಅದರ ಹಿಂದಿರುವ ಸಂವೇದನೆ ಇವು ಕೇವಲ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ, ಶೈಕ್ಷಣಿಕವಾದ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದಲ್ಲ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹೆಂಗಸರು ಬಳಸುವ ಭಾಷೆಯ ಚಹರೆಗಳು ಪುರುಷರು ಬಳಸುವ ಚಹರೆಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮಾಧ್ಯಮವೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನೇ ಸ್ತ್ರೀತ್ವದ ಶೈಲಿ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಸ್ತ್ರೀಯರು ಬಳಸುವ ಭಾಷೆ, ಸಂವೇದನೆಯು ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಭಾಷೆ ಬೇರೆ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸುವಂತಿಲ್ಲ.

ಮಹಿಳಾ ಬರವಣಿಗೆ ಮತ್ತು ಮಹಿಳಾ ಮನಸ್ಥಿತಿ:–

ಮನೋವೈಜ್ಞಾನಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ಮಹಿಳೆಯರ ಮನಸ್ಥಿತಿ ಮತ್ತು ಬರವಣಿಗೆಯ ಸೃಜನಶೀಲವಾದ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಚರ್ಚಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ದೈಹಿಕ ಮತ್ತು ಭಾಷಿಕ ಮಾದರಿಗಳ ಕುರಿತು ಈಗಾಗಲೇ ಮನಃಶ್ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಚರ್ಚೆಗಳು ಬೆಳೆದು ಬಂದಿವೆ. ಒಂದು ಸಮಾಜದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯೊಳಗೆ

ಸ್ತ್ರೀ ಪುರುಷರ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧಗಳ ನಿರ್ವಚನಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ತನ್ನದೇ ಆದ ಕೊಡುಗೆ ನೀಡಿರುವ ಸಿಗ್ಮಂಡ್ ಫ್ರಾಯ್ಡ್. ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಭಾಷೆ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಭ್ರಮಾಧೀನ ಜಗತ್ತು ಹಾಗೂ ಮಹಿಳೆಯರ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಬೇರೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಫ್ರಾಯ್ಡ್‌ನ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ ಈಡಿಪಸ್ ಕಾಂಪ್ಲೆಕ್ಸ್ ಕಲ್ಪನೆಯು ತಾಯಿ ಮತ್ತು ಮಗನ ಮಧ್ಯದ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧದ ಸಿಂಬಾಲಿಕ್ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಜಾಕೋಸ್‌ಲಕಾನ್ ಎನ್ನುವ ಮನೋವಿಜ್ಞಾನಿ ಅದಕ್ಕೆ ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾದ ನಿಲುವು ತಳೆದಿದ್ದು, ಭಾಷೆ ಅನ್ನುವುದೇ ಒಂದು ಸಾಂಕೇತಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೇ ಹೊರತು ಅದರಾಚೆಗೆ ಏನೂ ಅಲ್ಲ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಭಾಷೆ ಅನ್ನುವುದು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗಲೇ ತಮ್ಮ ಮನೋ ವ್ಯಾಪಾರವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕೇಂದ್ರಗಳ ಮುಖಾಂತರ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಜಾಕೂಸ್ ಲಕಾನ್‌ನ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಕೆಲವರು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಭಾಷೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಪಿತೃರೂಪೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂಕೇತವಾಗಿದೆ. ಹಾಗೂ ಪಿತೃ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಭಾಷೆಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಭಾಷೆಯ ನಿಯಮಾವಳಿಯೂ ಕೂಡಾ ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಎಂಬ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಒಳಗಡೆ ಹೊಂದಿಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ಆ ನಿಯಮದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯೊಬ್ಬಳು ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ಹೇಗೆ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲಳು ಎಂದು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಗಳು ಕೇಳುತ್ತಾರೆ.

ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ವಿಮರ್ಶೆ ನಡೆಸುವ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಗಳು ಸ್ತ್ರೀತ್ವವನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಎನ್ನಲಾಗಿದ್ದು ಸ್ತ್ರೀತ್ವ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಒಂದು ಅವಗುಣವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಈಡಿಪಸ್ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿರುವಂತೆ ತಂದೆ ಮತ್ತು ಮಗನಿಗೆ ಸದಾ ದ್ವೇಷವೇ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬರವಣಿಗೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವಳ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀತ್ವದ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. (ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ನವೋದಯ ಕಾಲದ ತಿರುಮಲಾಂಬ ಮೊದಲಾದ ಲೇಖಕಿಯರ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸ್ತ್ರೀಪರ ನಿಲುವುಬೇರೆ. ಅವರು ಉದಾರವಾದಿ ಮಾನವತಾವಾದಿ ನೆಲೆಯಿಂದ ನೋಡಿರುವ ಸ್ತ್ರೀತ್ವದ ನೆಲೆಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ನವೋದಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಸ್ತ್ರೀ ಶಿಕ್ಷಣ, ವಿಧವಾ ವಿವಾಹ ಮೊದಲಾದ ವೈಚಾರಿಕ ಹಂದರಗಳು ತಿರುಮಲಾಂಬಾ ಮೊದಲಾದವರ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿತು.) ಒಂದು ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಲೇಖಕಿಯರ ಮನೋಭಾವಗಳು, ಅವರ ಏಕಾಂತ, ಗಂಡಸಿನ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆ ಇವು ಎಲ್ಲವೂ ನೇರವಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಓದುಗರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಡದೇ ಇದ್ದರೂ ಸ್ತ್ರೀ

ಸಂಬಂಧದ ರೂಪಗಳು ಇಂಥಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಈ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಣ್ಣ ಸ್ವನಾಟಕೀಯತೆಯ ಸ್ವರೂಪ, ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿರುವ ಕೀಳರಿಮೆ ಮತ್ತು ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ನಡೆಸುವ ಹೋರಾಟ ಭಾಷೆಯ ಮುಖೇನ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಸ್ವಅನನ್ಯತೆಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಅದರದೇ ಆದ ಚಹರೆಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಭಾಷೆಯನ್ನು ಕಲಿಯುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬಳು ಹುಡುಗಿ ಮತ್ತು ಒಬ್ಬ ಹುಡುಗನ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಹುಡುಗ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಅಧಿಕೃತ ಚಹರೆ ಸ್ಥಾಪಿಸಿದರೆ ಭಾಷೆಯಲ್ಲೇ ಸ್ತ್ರೀ ತನ್ನ ಪರಕೀಯತೆಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ಎಲ್ಲರ ಮನೆಯಲ್ಲೂ ಮಗುವಿನ ಹಿತ ಸಂರಕ್ಷಣೆಯನ್ನು ತಾಯಿಯೇ ಮಾಡುತ್ತಾಳೆಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಲಾಗದು. ಇದೇ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚರ್ಚೆ ಶುರುವಾಗುವುದು. ಬರವಣಿಗೆ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ತ್ರೀಯರಿಗೆ ಅವರ ಅನನ್ಯತೆಯ ದ್ಯೋತಕ. ಬರಹವನ್ನು ಸ್ತ್ರೀಯು ಅದು ತನ್ನದೇ ಕೂಸು ಎಂಬಂತೆ ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇದು ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣ ಅಡಿಗಲ್ಲಾಗಿದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ, ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಬದಲಾವಣೆಯ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರತಿಮೆಯಾಗಿ ಈ ಕಲ್ಪನೆಯು ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆ.

ಮಹಿಳಾ ಬರವಣಿಗೆ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ:

ಮಹಿಳಾ ಬರವಣಿಗೆ ಮತ್ತು ಮಹಿಳಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದವು ಚರ್ಚೆ ಶುರು ಮಾಡುವಾಗಲೇ ದೈಹಿಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸ, ಬರವಣಿಗೆಯ ಕ್ರಮ, ಭಾಷೆ ಮನೋವಿಜ್ಞಾನ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಜೊತೆಜೊತೆಯಾಗೇ ಪರಿಗಣನೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು. ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹುಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಯಾಜಮಾನಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಿರ್ದೇಶನದ ಹೊರತಾಗಿ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರ ನಿರ್ವಹಿಸಲು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ವಿಮರ್ಶಕರಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಸ್ತ್ರೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನುಭವ ಹೇಗೆ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅವರು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿರುವ ಹೈರಾರ್ಕಿಯನ್ನು ಅವರು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಯಜಮಾನಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕೇಂದ್ರ ಬಿಂದು ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಅದಕ್ಕಾಗಿ ತಕ್ಕ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಹೇರಲಾಗಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇತ್ಯಾದಿ ಎಲ್ಲವೂ ಪುರುಷ ಕೇಂದ್ರಿತವಾಗಿದ್ದು ಮಹಿಳಾ ಕೇಂದ್ರಿತ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕೆಂದು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಇದು ಮಹತ್ವದ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಎನ್ನುವುದು ಅವರಿಗೆ ಗೊತ್ತಿದೆ. ಮಹಿಳಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂದರೆ ಒಂದು ಸಮೂಹದ ಮೌಲ್ಯ ಸಂಬಂಧ ಸಂವಾದದ ಮಾಧ್ಯಮವನ್ನಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯೆಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ನೋಡಿ– ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ಗೈರು ಹಾಜರಿಯಾಗಿದ್ದಾಳೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಮಹಿಳಾ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು

ಒಳಗೊಂಡ ಸಮಾಜದ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಗಳು ಎಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ಸಂಸ್ಕತಿಯೊಳಗೆ ಸ್ತ್ರೀ ಪುರುಷರಿಗೆ ಸಮಾನ ತತ್ವಗಳಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಇದರೊಟ್ಟಿಗೆ ಸ್ತ್ರೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ತನ್ನ ಅನನ್ಯತೆ ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನೇ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಗಳು ಅವಕಾಶ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿಯೇ ಒಂದು ಭಾಷಿಕ ನೆಲೆ ಹಾಗೂ ಸಾಂಕೇತಿಕ ನೆಲೆಯನ್ನು,. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಪುನರ್ ಕಟ್ಟಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸ್ತ್ರೀವಾದವನ್ನು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಒಂದು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ವಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪಾತ್ರ ಯಾವತ್ತೂ ಏಕಮುಖವಾದುದಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ದ್ವಿಮುಖವಾದ ಸಂವಾದಗಳಿರಬೇಕು. ಮತ್ತು ಮಹಿಳೆಯು ಕೂಡಾ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮಹತ್ವ ಪಡೆಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮಹಿಳಾ ಬರವಣಿಗೆ ಯೆನ್ನುವುದು ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಮಹಿಳಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದರ ಪ್ರತೀಕವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಮಹಿಳೆಯ ಬರವಣಿಗೆಯು ಅನೇಕ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಸುಪ್ತವಾಗಿರಿಸಿ ಕೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಮೌನ ಮತ್ತು ಪದಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡುವ ದ್ವಿಮುಖ ನಿಲುವನ್ನು ಸಾಂದರ್ಭಿಕವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಸ್ತ್ರೀಯರು ಬರೆಯುವ ಬರವಣಿಗೆಯ ಆಚೆಗೂ ಅನೇಕ ಪಠ್ಯಗಳು ಉಳಿದಿರಬಹುದು. ಆ ಮೌನವನ್ನು ಸ್ತ್ರೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಜೊತೆಗೆ ಗುರುತಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಲೇಖಕಿಯರು ಬರೆಯುವ ವಸ್ತು, ಅದರ ನಿರೂಪಣೆ ಬೇರೆ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಗಮನಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಇದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರ, ಸ್ತ್ರೀ ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚರ್ಚೆ ಈ ಎಲ್ಲದಕ್ಕೂ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ಪಂಥಾಹ್ವಾನವಾಗಿದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಇನ್ನೂ ಕಾಲಿಡಬೇಕಾಗಿದೆ.

(೨೦೦೩)



ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಮರ್ಶೆ

ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಪಡೆದಿದೆ. ಇಂಗ್ಲೀಷಿನಲ್ಲಿ ಕಲ್ಚರ್ ಎನ್ನುವುದು ಬಂದಿರುವುದು ಫ್ರೆಂಚ್‌ನ ಕಲ್ಚುರ **(Cultura)** ಎಂಬುದರಿಂದ. ರೋಮನ್‌ನಲ್ಲಿ ಕೊಲೆರೆ **(Colere)** ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ಪದದ ಹಿಂದಿರುವ ಅರ್ಥವು ಹೀಗಿದೆ: ಕಟ್ಟಲಾಗಿರುವುದು; ಸಂರಕ್ಷಿಸು; ಆರಾಧನಾಭಾವದಿಂದ ಗೌರವಿಸು. ಆದರೆ ಈ ಪದಗಳ ಅರ್ಥ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಫ್ರೆಂಚ್ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂದರೆ ನಾಗರಿಕತೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು; ಆಚಾರ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲಾಯಿತು. ಇದರಿಂದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ನಾಗರಿಕತೆಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಬೆಸೆದುಕೊಂಡಿತು. ಆದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಒಂದೊಂದು ದೇಶದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪದವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ವಿಸ್ತೃತ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿದವರು ರೊಮಾಂಟಿಕರು. ಈ

ಕಾಲದಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ; ನಾಡಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ; ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ – ಹೀಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಬಂದವು. ಹೀಗಾಗಿ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯು ಸಾಂಕೇತಿಕ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಪಡೆಯಿತು. ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸತೊಡಗಿದರು. ಉದಾ: ಜನಪ್ರಿಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ; 'ಉಪ ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಇತ್ಯಾದಿ. 'ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಆಯಾ ಜನಸಮಾಜದ ಭಾಷೆಯೇ ಆಧಾರ. ಭಾಷೆಯ ಮಾಧ್ಯಮವಿಲ್ಲದ ಸಾಹಿತ್ಯವಾಗಲಿ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಾಗಲಿ ದೊರೆಯಲಾರದು..... ಏಕೆಂದರೆ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ಹಾಗೂ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಅನ್ಯೋನ್ಯವಿರುತ್ತದೆ. ಇವು ಮಾನವನ ಅಸಂಸ್ಥ ಪ್ರಚೋದನೆ ಯಿಂದ ಆಕಾರ ಪಡೆಯುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಶಂ.ಬಾ. ಜೋಶಿಯವರು ಹೇಳಿರುವುದು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ (ಮಲ್ಲೇಪುರಂ ಜಿ. ವೆಂಕಟೇಶ (ಸಂ), ೧೯೯೭, ಸಾಹಿತ್ಯ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ (ಲೇಖನ), ಪು. ೨೩೮). ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂದರೆ ಕಟ್ಟಲಾಗಿರುವಂಥದ್ದು.

ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸ ಲೋಕ ವ್ಯವಹಾರ ಜ್ಞಾನಗಳಿಂದ ಪಳಗಿ ಹದಪಡೆದ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಸಂಸ್ಕಾರವೆಂದು ಹೆಸರು. ಸಮ್ಯಕ್ ಕಾರಯತೆ (ಸರಿಯಾಗಿ ಮಾಡಿಸುತ್ತಿದೆ) ಎಂಬುದೇ ಆ ಸಂಸ್ಕಾರ ಪದದ ಅರ್ಥವು (ಮುಳಿಯ ತಿಮ್ಮಪ್ಪಯ್ಯ, ೧೯೮೧, ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಪು. ೭). ಮುಳಿಯ ತಿಮ್ಮಪ್ಪಯ್ಯನವರು ಸಂಸ್ಕಾರವನ್ನು ಎತ್ತಿತೋರಿಸು ತ್ತಾರೆ. ಅದರೊಂದಿಗೆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂದು ಪ್ರಭೇದ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ವಿಜ್ಞಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಆವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತೇವೋ ಅದು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಅಂತರಂಗ ಮತ್ತು ಬಾಹ್ಯಾಂಗ ಎರಡೂ ಇದೆ (ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ : ಅದೇ ಕೃತಿ). ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಸುಂದರವಾದುದು. ಮನುಷ್ಯ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳನ್ನು ನೀಡುವುದು ಸಂಸ್ಕೃತಿ. ಅದು ಮನುಷ್ಯನ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ಗುರಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಎತ್ತರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಇರುವ ಸಾಧನಗಳು. ಆದುದರಿಂದ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದುದು ಎಂದು ನವೋದಯದವರು ನಂಬುತ್ತಾರೆ.

ಬಿ.ಎಂ. ಶ್ರೀ. ಯವರು 'ಭಾಷೆಯಿಂದ ಜನರ ಜೀವನ ಮೇಲ್ಪಟ್ಟು, ಅವರ ವಿಚಾರ ಶಕ್ತಿ ಹೆಚ್ಚಿ, ಅವರ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟು ಜನಾಂಗದ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಒದಗಬಹುದಾದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಪಾರಾಗಿ ಜನತೆಯೂ, ದೇಶವೂ ಸ್ವರ್ಗಪಥಕ್ಕೆ ಹಾರುವ ಹಕ್ಕಿಗಳಂತೆ ಮೇಲಕ್ಕೆ ಮೇಲಕ್ಕೆ ಹೋಗಲು ಸಾಧನವಾಗಬೇಕು' ಎಂದು

ಹೇಳುತ್ತಾರೆ (ಕನ್ನಡದ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ). ಬಿ.ಎಂ.ಶ್ರೀ ಯವರಿಗೆ ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮುಖ್ಯ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕೊಂಚಮಟ್ಟಿಗೆ ಭಾವುಕವಾಗಿಯೂ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಿದು ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು.

ಕಾರಂತರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ: ನಾವೆಷ್ಟೋ ಬಾರಿ 'ನಮ್ಮದು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ದೇಶ ಎಂದು ಹೆಗ್ಗಳಿಕೆ ಕೊಚ್ಚುವುದುಂಟು. ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲೇ ಹಿಂದೂ ಸಮಾಜದ ಕೆಲಕೆಲವರ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ತಿಳಿಯದಂಥ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಬಣಗಳೂ ಇವೆ. ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲೆ, ಪುನರ್ಜನ್ಮದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನೇ ಇರಿಸಿಕೊಂಡಿರದ ಜನರೂ ಇದ್ದಾರೆ. 'ನಮ್ಮ ಆಧ್ಯಾತ್ಮ' ಎನ್ನುವಾಗ 'ಆ ನಾವು ಯಾರು ಎಂಬುದು ನಮಗೆ ಮರವೆ ಯಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ 'ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಎಂಬ ಮಾತನ್ನೂ ಬಳಸುತ್ತೇವೆ. 'ನಮ್ಮ' ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕೇವಲ ನನ್ನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ನನ್ನ ಪಾಲಿಗೆ ಕೋಟ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಲ್ಲಿ ಮೈಸೂರಿನ ಸಂಕೇತಿಗಳು, ಕಮ್ಮೆಗಳು ಸೇರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿಗತವಾದ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಗುಂಪಿಗೆ, ಆ ಗುಂಪಿನಿಂದ ಯಾವತ್ತೂ ದೇಶಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸಿ ಬಿಡುತ್ತೇವೆ' (ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ, ಶತಮಾನದ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ (ಸಂ), ಎಚ್.ಎಸ್. ರಾಘವೇಂದ್ರ ರಾವ್). ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಾರಂತರದು ಆರೋಗ್ಯಕರವಾದ ಮನಸ್ಸು ಅವರು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸಲು ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದೇ ರೀತಿಯ ಆರೋಗ್ಯಕರ ವಾದ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ನಾವು ಕುವೆಂಪು ಅವರ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕ್ರಾಂತಿಗೆ ಕಹಳೆನಾಂದಿ' ಲೇಖನದಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಬಹುದು. ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಕುವೆಂಪು 'ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಮತ್ತು 'ಶೂದ್ರಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಎಂದು ವರ್ಗೀಕರಣ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಕುವೆಂಪು ಪುರೋಹಿತ ಶಾಹಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂದರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂದು ಗುರುತಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಕುರಿತು ಬರೆಯುತ್ತಾ ಶಂಕರ ಮೊಕಾಶಿ ಪುಣೇಕರ ಅವರು ಎರಡು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸುತ್ತಾರೆ : 'ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ, ವೈಯಕ್ತಿಕ ಖಾಸಗೀಸ್ತರಗಳು ರೂಪುಗೊಂಡದ್ದು, ಬಲಗೊಂಡಿದ್ದು ಅವರೂರು ಮಾಸ್ತಿ, ಹೊಂಗೇನಹಳ್ಳಿ ಇಂಥ ಊರುಗಳಲ್ಲಿ (ಅಪೂರ್ಣವರ್ತಮಾನಕಾಲ, ೧೯೯೦. ಪು. ೧೩೦). ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಅವರು ಹೇಳುವಂತೆ, ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಜೀವನವನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ ಮೂಲ ಹೊಳಪು, ಅವರ ನಿಯತಿ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಸಿಕ್ಕುತ್ತದೆ' (ಅದೇ, ಪು. ೧೩೨).

ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಆಸ್ತಿಯೆಂದರೆ ಕನ್ನಡ ಜನತೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಧರ್ಮಶ್ರದ್ಧೆ,

ದೈವಭಕ್ತಿ ಎಂದು ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಳಿಯಾಗಿದೆ. ಇವೆಲ್ಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದಲೇ ಬಂದ ಗುಣಗಳು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ **(Passive Acceptance)** ಅಂಶ ಹೆಚ್ಚು. ಕೆಲವು ಅತಿಮಾನಸ ಗುಣಗಳೂ ಮಾಸ್ತಿಯವರಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ (ಅದೇ, ಪು. ೧೪೦).

ಅನಂತ ಮೂರ್ತಿಯವರ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅಡಿಗ' (೧೯೯೬), ಪೂರ್ವಾಪರ (೧೯೯೬), ಬೆತ್ತಲೆ ಸೇವೆ ಯಾಕೆ ಕೂಡದು? (೧೯೯೬), ಗಿರಡ್ಡಿಯವರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಪರಂಪರೆ (೧೯೮೧) ಇವುಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಣೆಗಾಗಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ : 'ತಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಅಳ್ಳಕಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳದ ಬರಹಗಾರರು ಮಾತ್ರ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಜೀವಂತವಾಗಿ ಉಳಿದಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬುದು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ವಿಷಯ' (ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅಡಿಗ, ಪು. ೪೧). 'ಈ ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಲೇಖನದ ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿಯಲ್ಲಿ ಅನಂತ ಮೂರ್ತಿಯವರು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ : 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ನಾವು ಬಳಸುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಮಗೂ ಹೊಸ ಪದವೇ. ಸಮುದಾಯಕ್ಕೂ ವ್ಯಕ್ತಿಗೂ ಒಟ್ಟಾಗಿ ಅನ್ವಯವಾಗುವ ಈ ಪದದ ಬದಲು ನಮ್ಮಲ್ಲಿದ್ದುದು ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಅನ್ವಯವಾಗುವ ಸಂಸ್ಕಾರ ಎಂಬ ಪದ.' 'ಅನಂತ ಮೂರ್ತಿಯವರ ಈ ಮಾತು ಗಮನಾರ್ಹ. 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯನ್ನು ತುಂಬಾ ವಿಸ್ತೃತವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕೀರ್ತಿನಾಥ ಕುರ್ತಕೋಟಿ, ಕೆ.ವಿ. ಸುಬ್ಬಣ್ಣ ಅವರು ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಕೆ.ವಿ. ಸುಬ್ಬಣ್ಣ ಅವರ 'ಅರೆ ಶತಮಾನದ ಅಲೆ ಬರಹಗಳು' ಇದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿವೆ. ಸುಬ್ಬಣ್ಣರ ಬರಹಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳು ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅಡಿಕೆಯ ಸಂಗತಿಯಿದೆ. ಸಣ್ಣ ರೈತರ ಸಮಸ್ಯೆಯಿದೆ. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಮಸ್ಯೆಯಿದೆ.

ಎಚ್.ಎಸ್. ರಾಘವೇಂದ್ರರಾವ್ ಅವರ 'ನಿಲುವು' ಕೃತಿ: ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿಯವರ 'ನಕ್ಷೆ-ನಕ್ಷತ್ರ' 'ಅನುಭಾವ: ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಮಸ್ಯೆ ಮತ್ತು ಹುಡುಕಾಟ' ಇವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಗಮನಾರ್ಹ ಕೃತಿಗಳಾಗಿವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ ಅವರ 'ಬೇರು – ಕಾಂಡ – ಚಿಗುರು' ತುಂಬಾ ಮಹತ್ವದ ಕೃತಿಯಾಗಿದೆ. ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ ಅವರು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ: 'ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಹಲವು ಮಾರ್ಗಗಳಿವೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಹೊರಗಿನಿಂದ ನೋಡುವ ವಿಧಾನಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಜನಪ್ರಿಯವಾದವು. ಒಂದು ಫಲಿತ ವಸ್ತುವೆಂದು ಭಾವಿಸದೆ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದಾದರೆ ಆಗ ಒಳಗಿನಿಂದ ನೋಡುವ ವಿಧಾನ ಮತ್ತಷ್ಟು ಸಂಕೀರ್ಣ ಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಸಮಾಜದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪ್ರಧಾನ / ಅಧೀನವೆಂದು ವಿವರಿಸುವ ಕ್ರಮ ಒಟ್ಟು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣಾ ವಿಧಾನ ವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿ ಮಾತ್ರ ಯುಕ್ತವಾಗಬಲ್ಲುದು. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಕೇವಲ ಅನಿಸಿಕೆಗಳ

ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ವ್ಯವಹರಿಸಲು ಯೋಗ್ಯವಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ (ಬೇರು-ಕಾಂಡ-ಚಿಗುರು, ೧೯೯೭, ಪು. ೨೦). ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ; ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿಯವರದು ವಿಶಿಷ್ಟ ದಾರಿ. ಅವರ ಬರಹಗಳು ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಸಂದರ್ಭದ ಪ್ರಮುಖ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಾಗ್ವಾದಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುತ್ತವೆ. ಇದರೊಂದಿಗೆ ಮಲ್ಲೇಪುರಂ ಜಿ. ವೆಂಕಟೇಶ್ ಅವರ 'ತಿಳಿವ ತೇಜದ ಮುಂದೆ', ಕೆ.ಜಿ. ನಾಗರಾಜಪ್ಪನವರ 'ಇಕ್ಕಟ್ಟು-ಬಿಕ್ಕಟ್ಟು' ಕೃತಿಗಳು ದೇಶೀಯತೆಯ ಮೂಲದಿಂದ ಹೊರಟಿವೆ.

ರಾಜೇಂದ್ರ ಚೆನ್ನಿಯವರ 'ಅಧ್ಯಯನ' 'ಅಮೂರ್ತತೆ ಮತ್ತು ಪರಿಸರ' ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಾಗ್ವಾದಗಳನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಯೇ 'ಕವಿರಾಜ ಮಾರ್ಗ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ಜಗತ್ತು' (ಕೆ.ವಿ. ಸುಬ್ಬಣ್ಣ, ೨೦೦೦). ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಕೃತಿಯಾಗಿದೆ. ರಾಜಾರಾಮ ಹೆಗಡೆಯವರ 'ಗತಕಥನ' (೨೦೦೫), ಲೌಕಿಕ-ಅಲೌಕಿಕ (೨೦೦೧), ಶಿವರಾಮ ಪಡಿಕ್ಕಲ್ ಅವರ 'ನಾಡು ನುಡಿಯ ರೂಪಕ' (೨೦೦೧), ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜರ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕಥನ' ಇವುಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವುದು ಎಡಪಂಥೀಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ.

ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ೧೯೬೦ ಮತ್ತು ೧೯೭೦ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಪಶ್ಚಿಮದ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಆಧುನಿಕ ಯುಗದ ಬೂರ್ಜ್ವಾ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಚಾಲ್ತಿಗೆ ತಂದ ಪರಿಭಾಷೆಯಾಗಿದೆ. ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಬಂದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಿದು. ಬೂರ್ಜ್ವಾ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಆಗ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯ, ನೈತಿಕತೆ ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ಕೇಂದ್ರಿತ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭದ ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಈ ಬಗೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿದ್ದಾಗ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟ ಅರ್ಥಗಳು ಬಂದವು.

ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂದರೆ ವಿಶಿಷ್ಟವೆಂದೂ : ಅದು ಮನುಷ್ಯ ಸಮಾಜದ ಆದರ್ಶ ರೂಪವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗಿತ್ತು. ಈ ರೀತಿಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಆದರ್ಶವು ಪ್ರಧಾನ. ಅದಕ್ಕೊಂದು ಮಾನದಂಡವು ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿತ್ತು. ಜನ ಜೀವನದ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ರೂಪದ ಹೇಳಿಕೆಯು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯಾಗಿ ಮಾರ್ಪಾಡು ಹೊಂದಿತ್ತು.

ಈ ರೀತಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವದೊಂದಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಭೌತಿಕ ಜೀವನ ಕ್ರಮದಿಂದ ಫಲಾಯನ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಒಂದಿದೆ. ಪ್ರತಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಆದರ್ಶ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ

ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವ ಮುಖ್ಯವಾದರೂ ಅದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸೂಚನೆ ಮಾತ್ರ (ವಿವರಗಳಿಗೆ ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆಯವರ 'ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಕೃತಿಯನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದು).

ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಸುಂದರವಾದುದು. ಮನುಷ್ಯ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳನ್ನು ನೀಡುವುದು ಸಂಸ್ಕೃತಿ. ಅದು ಮನುಷ್ಯನ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ಗುರಿಯಿಲ್ಲ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಎತ್ತರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಇರುವ ಸಾಧನಗಳು, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದುದು. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ತಾತ್ವಿಕತೆ; ಅದು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಇರುವ ಕಾರಣ – ಏಕಾಂತವಾದಿ; ಆದರ್ಶವಾದಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಿಂತಕರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಸಮಾಜವಾದಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚಿಂತನೆಯು ಇದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ತಳೆಯುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯು ಅದರ ತಾತ್ವಿಕತೆ; ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹಿಂದಿರುವ ಆಶಯ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಇರುವ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಾರಣಗಳು, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕ್ರಿಯೆಗಳು, ಅದಕ್ಕೂ ಸಮಾಜಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ, ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ – ಅದು ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ರೀತಿ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಗೆ ಒಳಗಾಗಬೇಕೆಂಬುದು ಸಮಾಜವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಚಿಂತಕರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇತರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಿಂತನೆಯ ರೂಪಕ್ಕೂ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಿಂತನೆಯ ರೂಪಕ್ಕೆ ಬಹಳ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ.

ಕಾರ್ಲ್‌ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನ ಸಿದ್ದಾಂತಗಳು ನೇರವಾಗಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವನ ನಿಯಮಗಳು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿವೆ. ಬೇರೊಂದು ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಕೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಉಪ ಉತ್ಪಾದನೆಯೇ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನ ರಾಜಕೀಯ, ಆರ್ಥಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಭ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ನೇರ ಕೇಂದ್ರ ವಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನ ಬಹುತೇಕ ವಿಚಾರಧಾರೆಗಳು ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಸಂರಚನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದರಿಂದ 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಿಂತನೆ'ಯೇ ಅದರ ಕೇಂದ್ರ ವಾಗುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇನ್ನೊಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ಮನುಷ್ಯನ ಚಟುವಟಿಕೆಯನ್ನು ಅನ್ವಯಿಸಿ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಸಮಾಜವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಮತ್ತು ಸಮಾಜವನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸುವುದು ಅದರ ಪ್ರಮುಖ ಗುರಿ.

ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ

ಚಳುವಳಿಗಳ ಉಪ ಉತ್ಪಾದನೆಯಲ್ಲ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಬೇರೆ ಅದರ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕತೆಯು ಬೇರೆಯೆಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಯೋಗ ಒಂದು ಸ್ವಯಂ ಸಂಪೂರ್ಣವಾದ ಚಿತ್ರಣಗಳಾಗಿವೆ. ಇದರೊಂದಿಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಅದೆಂದರೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ನಿಲುವುಗಳು ಅದರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಿಲುವುಗಳ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಕ್ಕೆ ಇರುವ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ನಿಲುವುಗಳಿಗೆ ಬದ್ಧತೆಯಿದೆ. ಆ ಬದ್ಧತೆಯು ಮನುಷ್ಯ ಸಮಾಜವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಾಗಿವೆ ಹಾಗೂ ಅದಕ್ಕೆ ಬದ್ಧವಾಗಿಯೇ ಅದರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿವೆ. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜರ 'ಅಮೃತ ಮತ್ತು ಗರುಡ' ಕೃತಿಯು ಒಳ್ಳೆಯ ಉದಾಹರಣೆಗಳಿವೆ.

೧೯೨೦ರ ತರುವಾಯ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ತುಂಬಾ ಮುಖ್ಯವಾದುದು' ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿತು. ಅದರಿಂದ ಅನಂತರ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಪಕತೆಯು ಬಂತು. ಅದು ಕೇವಲ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಎಂಬಂಥ ಚಿಂತನೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರುವಂಥದ್ದಲ್ಲ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಸ್ತುತತೆಯಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಹಾಗೂ ಆರ್ಥಿಕ ಪ್ರಸ್ತುತತೆಯೂ ಕೂಡಾ.

ಇಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಮೂರು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು :

೧. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೆ ಲೇಖಕರ ಮತ್ತು ಕಲಾವಿದರ ಕೊಡುಗೆಯು ಸಾಕಷ್ಟಿದೆ.

೨. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಮನುಷ್ಯ ಸಮಾಜದ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಕುರಿತು ಚಿಂತಿಸುತ್ತದೆ.

೩. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಎತ್ತಿಕೊಂಡಿರುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರವು ಮುಗಿದೆಯೆಂದು ಯಾರೂ ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಉದಾ: ನಿರಚನ ವಾದಿಗಳು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಕ್ಕೆ ಎತ್ತಿಕೊಂಡಿರುವ ಪ್ರಶ್ನೆ.

ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವಾಗ ಪ್ರಾಥಮಿಕವಾಗಿ ಈ ಮೂರು ಅಂಶಗಳನ್ನು ನಾವು ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆನ್ನುವುದನ್ನು ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಸಮಾಜ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಚರ್ಚಿಸಿವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ 'ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಜೀವನ ಕ್ರಮವೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯೆಂದು ಬಣ್ಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಜನಸಾಮಾನ್ಯ ಜೀವನ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ

ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ರೂಢಿಗತ ಆಚರಣೆಗಳು, ನಂಬಿಕೆಗಳು ಮತ್ತು ಜನಸಾಮಾನ್ಯ ಜೀವನದ ಗುಣ ನಡತೆಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಗೊಳ್ಳುವ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಗಳ ಅಧ್ಯಯನವು ಮಾತ್ರ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಬಹುತೇಕ ಜನಾಂಗಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳು; ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಇದೇ ರೀತಿಯ ವೈಚಾರಿಕ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಜನಾಂಗಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಬಹು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿವರಣಾತ್ಮಕವಾಗಿದ್ದು, ಒಂದೇ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನವೆಂದರೆ ಸರಳ ಮಾದರಿ ಯದು ಎಂಬಂತೆ ಚಿತ್ರಿತವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆನ್ನುವುದು ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಮಾನವ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಬಾರಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆನ್ನುವುದನ್ನು ಹೀಗೆ ತಪ್ಪು ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಅನುಮಾನ ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಈ ತರಹದ ಹೇರಳ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಾಗಿವೆ. ಉದಾ: ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ನಾವು ನಡೆಸುವ ಅಧ್ಯಯನ.

ಇನ್ನು ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನಾಗರಿಕತೆಯ ಭೌತಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವಾಗ ಭೌತಿಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಮಾತ್ರ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಇನ್ನೊಂದೆಡೆಯಿಂದ 'ಆಂತರಿಕ – ಅಲೌಕಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆ'ಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸುವಾಗ 'ಧರ್ಮ' 'ನಂಬಿಕೆ'ಗಳು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗೆ ಮುಖ್ಯ ಪರಿಕರಗಳಾಗಿವೆಯೆಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಇಲ್ಲಿಯೂ 'ಧರ್ಮ'ವನ್ನು ಒಂದು 'ವಿಶಿಷ್ಟ ಪ್ರಭುತ್ವ'ವಾಗಿ ಕಾಣಲಾಗಿದೆ. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸುವಾಗಲೂ ಕೂಡಾ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ದಾರಿಯೂ ಸಹ ತುಂಬಾ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಯೆಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಇಲ್ಲಿಯೂ 'ಧರ್ಮ'ವನ್ನು ಒಂದು 'ವಿಶಿಷ್ಟ ಪ್ರಭುತ್ವ'ವಾಗಿ ಕಾಣಲಾಗಿದೆ. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸುವಾಗಲೂ ಕೂಡಾ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ದಾರಿಯೂ ಸಹ ತುಂಬಾ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಯೆಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಧರ್ಮವನ್ನು ಒಂದು ಸ್ಥಿರವಾದ ಮೌಲ್ಯವಾಗಿ ಮತ್ತು ಅದುವೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನಿಜವಾದ ಲಕ್ಷಣವೆಂಬಂತೆ ಚಿತ್ರಿಸಿದಾಗ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ತುಂಬಾ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದೂ; ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಅದು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂತಲೂ ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಪಡುತ್ತವೆ.

ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಒಂದು ಜೀವನ ಕ್ರಮವಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ದಾರಿಯು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಏಕತೆ ಮತ್ತು ತಾರ್ಕಿಕತೆಯ

ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯ ಮೂಲಕ ವಿವರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. 'ಅಖಂಡ ಹಿಂದೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿ', 'ಅಖಂಡ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಮುಂತಾದ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಮವಸ್ತ್ರವನ್ನು ತೊಡಿಸುತ್ತವೆ. ಇದು ಒಂದು ರೂಪವಾದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನಾಗರಿಕತೆಯ ಮೂಲಕ ವಿವರಿಸುವುದು ಮತ್ತೊಂದು ಥರ. ಇದು ಕೂಡಾ ಮೇಲಿನ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಮುಂದುವರಿಕೆಯ ರೂಪ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಒಂದು ಆದರ್ಶ ಕೇಂದ್ರಿತ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅದು ಏಕಕೇಂದ್ರಿತ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಮೂರನೆಯದಾಗಿ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯೊಂದೇ ಅದರ ಚರ್ಚೆಯ ಅಂತಿಮ ಗುರಿಯೂ ಅಲ್ಲ. 'ಬರಿಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದರಿಂದಲೇ ಗಂಡಸರು; ಹೆಂಗಸರು; ಅಥವಾ ಮನುಷ್ಯ ಸಮಾಜವು ಬದುಕಲಾರದು' ಎಂದು ಟೆರಿಈಗಲ್ಟನ್ ಹೇಳಿರುವುದು ಉಲ್ಲೇಖನೀಯವಾಗಿದೆ. ಈ ಮಾತು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯ ತುಣುಕು ಕೂಡಾ ಹೌದು.

ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಗತಿಯನ್ನು ಗಮನಿಸುವಾಗ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರಿತ್ರೆ ಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯೆನ್ನುವುದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದ ಮೂಲ ತಳಹದಿ. ಇದು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ತತ್ವಜ್ಞಾನ, ಸೌಂದರ್ಯಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪರಿಶೀಲನೆ ಗಳ ಮೂಲಕ ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಗ್ರಹಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿರುವುದು ಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ 'ಅಂತರಂಗ' ಮತ್ತು 'ಬಹಿರಂಗ' ಎರಡೂ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ಗೆ ಮುಖ್ಯವಾದವು. ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಹೇಳುವ ಪ್ರಕಾರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಎಲ್ಲಾ ಮನುಷ್ಯರ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆನ್ನುವುದು ಮನಷ್ಯರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದು ಮನುಷ್ಯರ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ಚಟುವಟಿಕೆಯಿಂದ. ಅಂದರೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನ ಪ್ರಕಾರ ನೈತಿಕತೆ, ಧರ್ಮ, ಅಲೌಕಿಕತೆ ಮತ್ತು ಇತರೆ ತಾತ್ವಿಕತೆಗಳು ಪ್ರಜ್ಞೆಯೊಂದಿಗೆ ಅನುಸಂಧಾನ ನಡೆಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅವಕ್ಕೆ ಸ್ವಾಯತ್ತವಾದ 'ಅಸ್ತಿತ್ವ' ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಅವಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಚರಿತ್ರೆ, ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲ. ಭೌತಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪ ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ. ಅವು ಆಲೋಚನೆಯಿಂದ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಅವು ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತವೆ.

ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕತೆ ಅನ್ನುವುದು ಅದರ ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾ ಮನುಷ್ಯನ ನಿಜವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ

ನೇರವಾಗಿ ಇದನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಅದರ ಭೌತಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವವೊಂದೇ ಆಧಾರವಲ್ಲ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವಾಗ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೆನ್ನುವುದು ಎರಡನೆಯ ಪ್ರಮುಖ ಚಟುವಟಿಕೆಯಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆನ್ನುವುದು ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಮಾನವೀಯ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಅದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅನಂತರದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೇ ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಮಾನವೀಯತೆಯು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕೇಂದ್ರವಲ್ಲ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಕೇಂದ್ರೀಕೃತ ದೃಷ್ಟಿಯಿರುವುದು 'ರಾಜಕೀಯ' ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಎಚ್.ಎಸ್. ಶಿವಪ್ರಕಾಶರ 'ಮೊದಲ ಕಟ್ಟಿನ ಗದ್ಯ' ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜರ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕಥನ' ಓದಬಹುದು.

ಮತ್ತೊಂದು ವಾದವೆಂದರೆ – ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂಬುದು ಕಲ್ಪಿತವಲ್ಲ. ಅಮೂರ್ತವೂ ಅಲ್ಲ. ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಸಂಬಂಧ ; ಮನುಷ್ಯರ ಶ್ರಮ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಅಂತರ್ಗತ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಮನುಷ್ಯರ ಎಲ್ಲಾ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು, ಅವರ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು, ಅವರ ಆಲೋಚನೆಗಳು ಮತ್ತು ಕೆಲವು ನಿಯಮಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಭೌತಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಆಚೆಗೆ; ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವಲ್ಲದ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುವಾಗ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧ; ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಕ್ರಮ, ಅದರ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಅನ್ವಯಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬಹುತ್ವದ ಬರವಣಿಗೆ, ಮುದ್ರಣ, ಚಿತ್ರಕಲೆ, ವಾಸ್ತು ಎಲ್ಲವೂ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳು ಕೂಡಾ ಭೌತಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆಗಳೇ ಮತ್ತು ಭೌತಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಭ್ಯಾಸವೆನ್ನುವುದು ತುಂಬಾ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಉದಾ: ಬರಗೂರರ 'ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ'.

ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಅದು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಲ್ಲ ಅಥವಾ ಜನಜೀವನದ ಬಾಹ್ಯ ವಿವರಣೆಯೂ ಅಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯರು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವುದು ಅವರ ಅತ್ಯಗತ್ಯವಾದ ಭೌತಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ. ಇಲ್ಲಿ ಅಗತ್ಯವಾದ ಭೌತಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ವಿಧಾನಗಳು ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ರೂಪವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ಉದ್ದೇಶವಿರುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯರ ಆಸಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಬಲ ಇವುಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ರೂಪು ತಳೆಯುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತೇವೆ. ಉದಾ : ಆರ್ಕೆ ಯವರ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು. ರಾಜೇಂದ್ರ ಚೆನ್ನಿಯವರ 'ಅಧ್ಯಯನ' 'ಅಮೂರ್ತತೆ ಮತ್ತು ಪರಿಸರ' 'ನಡು ಹಗಲಲ್ಲಿ ಕಂದೀಲು' ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಹೇಳುವಂತೆ 'ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮಗಳು; ಅದರ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು, ಅದು ರೂಪಿಸುವ ಪ್ರಜ್ಞೆ, ಇವು ಭೌತಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಯೊಂದಿಗೆ ಅಂತರ್ಗತ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪಡೆದಿರುತ್ತವೆ. ಭೌತಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆಗೂ ಮನುಷ್ಯನಿಗೂ ಸಂವಾದಗಳಿರುತ್ತವೆ. ವಾಸ್ತವದ ಜೀವನಕ್ರಮ ಮತ್ತು ಇವುಗಳಿಗೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧಗಳೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರುತ್ತವೆ. ಆಲೋಚನೆಯೆನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಮಾನಸಿಕ ವ್ಯಾಪಾರವೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅದು ಭೌತಿಕ ನಡವಳಿಕೆಯೂ ಹೌದು. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಇವು ಕೂಡಾ ಮುಖ್ಯ. ಈ ರೀತಿಯ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ಮನುಷ್ಯರ ಮನಸ್ಸಿನ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಭಾಷೆ, ಕಾನೂನು, ನೈತಿಕತೆ, ಧರ್ಮ, ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕತೆ ಎಲ್ಲವೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಭಾಗಗಳು. ಹೀಗಾಗಿ ಮನುಷ್ಯರ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಎನ್ನುವುದು ಇದರಿಂದ ಹೊರತಾಗಿರುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಉದಾ: ಜಿ. ರಾಜಶೇಖರ್ ಅವರ ಬರಹಗಳು.

ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧಿಕ ವಲಯದ ಕಾರ್ಮಿಕರಿಗೂ ದೈಹಿಕ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವ ಕಾರ್ಮಿಕರಿಗೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಬೌದ್ಧಿಕ ವಲಯದ ಕಾರ್ಮಿಕರದ್ದು ಬುದ್ಧಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕೆಲಸ. ದೈಹಿಕ ಕೆಲಸದ ಕಾರ್ಮಿಕರು ದೇಹದ ಶ್ರಮವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಎರಡೂ ವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ನಿಯಂತ್ರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಉದ್ದೇಶಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ.

ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಾದದಲ್ಲಿ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದುದೆಂದರೆ – ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಇರುವ ನಿಕಟ ಸಂಬಂಧ ಅಥವಾ ಕಲೆ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಮಿಕರಿಗೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ. ಇದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಮಾದರಿಯ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಕ್ರಮ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಶ್ರೇಣೀಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಾವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವರ್ಗಗಳನ್ನೂ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆರ್.ವಿ. ಭಂಡಾರಿ, ದುರ್ಗಾದಾಸ್, ಮಾಲಗತ್ತಿಯವರ ಬರವಣಿಗೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶ ಕೆಲಸದ ವರ್ಗೀಕರಣದ **(Division of Labour)** ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ. ಕೆಲಸ ವರ್ಗೀಕರಣವೆನ್ನುವುದು ಮೂಲತಃ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ 'ವರ್ಗ ಸಂವೇದನೆ' **(Class Consciousness)** ಮತ್ತು ವಿಭಿನ್ನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಶ್ರೇಣೀಕರಣವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ 'ಅಸಮತೆ'ಯ ಸಂಬಂಧಗಳಿರುತ್ತವೆಯೆಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ನಿಲುವು. ಆದುದರಿಂದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವಾಗ

ಕೆಲಸದ ವರ್ಗೀಕರಣ ಮತ್ತು ಅದು ನಿರ್ಮಿಸಿದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚೌಕಟ್ಟು ಯಾವ ಬಗೆಯದು ಎಂದು ಗಮನಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಅದು ನಿರ್ಮಿಸಿದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚೌಕಟ್ಟು ಯಾವ ಬಗೆಯದು ಎಂದು ಗಮನಿಸಿಸುವುದು ಅವಶ್ಯವಾಗಿದೆ. ಜಿ. ರಾಮಕೃಷ್ಣ ಅವರ ಬರಹಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿ. ('ಆಯತನ' ಹಾಗೆಯೇ ಎನ್. ಗಾಯತ್ರಿಯವರ 'ಮಹಿಳೆ : ಬಿಡುಗಡೆಯ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ', ಕವಿತಾ ರೈಯವರ 'ಮಹಿಳೆ: ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಸಂಕಥನ' (೨೦೦೫) : ಕೆ.ಜಿ. ನಾಗರಾಜಪ್ಪನವರ 'ಮರು ಚಿಂತನೆ,' ೧೯೮೫), ಅಮರೇಶ ನುಗಡೋಣಿಯವರ 'ಹೈದ್ರಾಬಾದ್ ಕರ್ನಾಟಕದ ಹಾಡುಪಾಡು' (೨೦೦೩) ಮೊದಲಾದವನ್ನು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಮತ್ತೊಂದು ವಾದವೆಂದರೆ – ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ರೀತಿಯ ಮತ್ತು ಸಮಾನಾಂತರವಾದ ಮಾನವೀಯ ಸಂಬಂಧಗಳು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಉತ್ಪಾದನೆಯ ವಿಧಿ ವಿಧಾನ ಮತ್ತು ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಎರಡು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾನೆ.

೧. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂಗತಿಗಳಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ಆಂತರಿಕ ನೆಯ್ಗೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ಅಂಶಗಳ ಅನಾವರಣ.

೨. ಕೆಲಸದ ವರ್ಗೀಕರಣ (Division of Labour)ದ ಸನ್ನಿವೇಶ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿರುವ ಮನುಷ್ಯರ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು. ಉದಾ: ಮೊಗಳ್ಳಿಯವರ 'ದೇಸಿ' ಇದರೊಂದಿಗೆ ಎಚ್.ಎಸ್. ರಾಘವೇಂದ್ರ ರಾವ್ 'ನಮಸ್ಕಾರ' (೨೦೦೬) ಮೊದಲಾದ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸ ಬಹುದು. ಆದರೆ ಎಚ್.ಎಸ್. ರಾಘವೇಂದ್ರ ರಾವ್ ಕೆಲವೆಡೆ ಉದಾರ ವಾದ ನಿಲುವು ತಳೆಯುತ್ತಾರೆ.

ಮೇಲೆ ಸೂಚಿತವಾದಂತೆ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಒಳಗೊಂಡು ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ರೂಪವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಆದುದರಿಂದ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯು ಜರುಗಿದರೆ ಅದಷ್ಟೇ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಯೆಂದು ನಾವು ಪರಿಗಣಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಕೆಲಸದ ವರ್ಗೀಕರಣವು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೇಲೆ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಮೇಲೆ ಇವು ಪರಿಣಾಮ ಬೀರುತ್ತದೆಯೆಂಬುದರಿಂದ – ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಯನ್ನು ಚಲನಶೀಲವೆಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಇದು ರೊಮ್ಯಾಂಟಿಕ್ ಅಥವಾ ಯುರೋಪಿಯನ್ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದುದು. ವಿಜ್ಞಾನ,

ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ, ನಾಗರಿಕತೆಯು ಬೆಳೆಯುತ್ತಾ ಬಂದಂತೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಅವನತ ಮುಖಿಯಾಗುತ್ತದೆ ಅಥವಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಹಾಳಾಗುತ್ತದೆಯೆಂದು ರೊಮಾಂಟಿಕರು ಮತ್ತು ಯುರೋಪಿಯನ್ ಚಿಂತನಾಕ್ರಮದವರು ಪರಿಭಾವಿಸಿದ್ದರು. ಅವರ ದೃಷ್ಟಿಯು ಹಾಗಾದರೆ ಆದರ್ಶವಾದಿಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯು ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯದು. ಆದರ್ಶವಾದಿಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಭ್ರಮಾತ್ಮಕ ನೆಲೆಯಿಂದ ನೋಡುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಅವರದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ವಿಷಯನಿಷ್ಠ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ. ಆದರೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳು ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ನಂಬುವ ಹಾಗೆ ಕೆಲಸದ ವರ್ಗೀಕರಣದಿಂದ, ಒಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಭೌತಿಕ ಕೆಲಸಗಳು ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧಿಕ ಕೆಲಸಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತವೆ. ಬೌದ್ಧಿಕ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬರವಣಿಗೆ, ಕಲೆ, ಮುದ್ರಣ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಮೂಲಕ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಮುದ್ರಣ ಬಂಡವಾಳವಾದವು ಬಂದಾಗ ಬರವಣಿಗೆಯು ಮುದ್ರಣ ಬಂಡವಾಳವಾದದ ಮೂಲಕ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಹಂಚಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಸಂವಹನದ ರೀತಿಯು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಇಷ್ಟರಿಂದಲೇ ಲೇಖಕರನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನಿರ್ಮಾತೃಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಮಾತಾಡುವುದು ಮತ್ತು ಮಾತನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ತುಂಬಾ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಸಾಮಾಜೀಕರಣದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಬರವಣಿಗೆ ಮತ್ತು ಓದು ಎನ್ನುವುದು ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. 'ವಿಶೇಷ ತಜ್ಞತೆ' ಯೆನ್ನುವುದು ಬರವಣಿಗೆ ಮತ್ತು ಓದಿಗೆ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮಾತಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಮಾತನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷ ತಜ್ಞತೆಯೂ ಬೇಕಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಬರವಣಿಗೆಯೆನ್ನುವುದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಬಗೆಯ ಸಂವಹನ ಮಾಧ್ಯಮ. ಓದು ಮತ್ತು ಬರವಣಿಗೆಯು ಒಂದು ಅಕ್ಷರಸ್ಥ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ 'ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯ ದ್ಯೋತಕ ಮಾತ್ರ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಮೌಖಿಕ ಮತ್ತು ಬರವಣಿಗೆಯು ಮಾನಸಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು. ಭೌತಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಯೆನ್ನುವುದು ತಳಹದಿ ರಚನೆಯಾದರೆ ಬೌದ್ಧಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ಮೇಲುರಚನೆ (Surface structure) ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಇವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಚಾರಿತ್ರಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಇದನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್ 'ವಿಶಿಷ್ಟ ಸನ್ನಿವೇಶ' ಎಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಎರಡು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಜರುಗುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಅನೇಕ ಕೆಲಸಗಳು ದೈಹಿಕ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಬಳಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅವಕ್ಕೆ ಮಾನಸಿಕ ಶ್ರಮ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಮಾನಸಿಕ ಶ್ರಮವು ದೈಹಿಕ ಶ್ರಮವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳ ಶ್ರೇಣಿಗಳು ಮಾತ್ರ ಬೇರೆ ಬೇರೆ. ಎಲ್ಲಾ ಕಲೆಗಳು ಆಧುನಿಕ ಯುಗದಲ್ಲಿ

ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ವಸ್ತುವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಅವಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಪಾರೀಕರಣದ ಉದ್ದೇಶವಿರುತ್ತದೆ. ಇವು ಆಧುನಿಕ ಯುಗದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆಗಳು. ಹಾಗೆಂದು ಇವು ಕೂಡಾ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ. ಯಾವುದೇ ಕಲೆಯು ಒಂದು ಸಮಾಜದ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಅಥವಾ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ನೇರವಾದ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಸಮಾಜದ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳೂ, ಕಲೆಗೂ ಅಸಮತೆಯ ಸಂಬಂಧವಿರುತ್ತದೆ. ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯೆನ್ನುವುದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮನುಷ್ಯ ಚಟುವಟಿಕೆ ಮತ್ತು ಅಭ್ಯಾಸಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿವೆ. ಮೂಲಭೂತ ಉತ್ಪಾದನೆಗಳು ಒಂದು ಸಮಾಜದ ಭೌತಿಕ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸುತ್ತವೆ. ಕಲೆಯು ನೇರವಾಗಿ ಈ ರೀತಿಯ ಭೌತಿಕ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಸಕ್ರಿಯವಾಗಿ ಭಾಗವಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಕಲೆಯ ಸಂಬಂಧ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾದುದು. ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಕ್ರೋಢೀಕರಿಸಿ ಹೇಳಬಹುದು.

ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಭೌತಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತದೆ.

ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ಭಾಷೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಇದು ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿದೆ.

ಮೂರನೆಯದಾಗಿ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಲನಶೀಲತೆಯ ಭಾಗ. ಇದರಲ್ಲಿ ಭೌತಿಕ, ಬೌದ್ಧಿಕ, ತಳಹದಿ ರಚನೆ, ಮೇಲುರಚನೆ, ವಾಸ್ತವಾಂಶಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡಿದೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಬಿಡಿಸುವಂತಿಲ್ಲ.

ಈಗಾಗಲೇ ಸೂಚಿಸಿರುವಂತೆ ಭೌತಿಕ ಕೆಲಸಕ್ಕೂ ಬೌದ್ಧಿಕ ಕೆಲಸಕ್ಕೂ ಅಂತರವಿರುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರು ಅಂದರೆ ಅನಕ್ಷರಸ್ಥರು ಭೌತಿಕ ಕೆಲಸದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದರೆ, ಅಕ್ಷರಸ್ಥರು ಬೌದ್ಧಿಕ ಕೆಲಸ ಕಾರ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮಗ್ನರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದರಿಂದ ಅಕ್ಷರಸ್ಥರು ಮತ್ತು ಅನಕ್ಷರಸ್ಥರ ನಡುವೆ ಒಂದು ಜಗಳವಿರುತ್ತದೆ. ಸುಶಿಕ್ಷಿತರು ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುವ ವಿಧಾನವು ಒಂದು ಕ್ರಮದಲ್ಲಿದ್ದರೆ, ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುವ ವಿಧಾನವು ಬೇರೆಯೊಂದು ಬಗೆಯದು. ಸುಶಿಕ್ಷಿತರು ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಯಾವತ್ತೂ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಬುದ್ಧಿ ಜೀವಿಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಂಚಿನಲ್ಲಿ ಬದುಕುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಅವರು ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರ

ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅಕ್ಷರದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು 'ಉದ್ದೇಶಿತ ಅಂತರ'ವನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಸುಶಿಕ್ಷಿತರು 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಮತ್ತು 'ರಾಜಕಾರಣ'ವನ್ನು ವಸಾಹತುಗಳನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಸುಶಿಕ್ಷಿತರು ರೂಪಿಸುವ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಶಿಸ್ತುಗಳು ಕೂಡಾ ಯಾವುದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಶ್ರೇಣೀಕರಣದಲ್ಲಿ ಅನೂಚಾನವಾಗಿ ಬಂದಿವೆಯೋ ಅದನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಬದಲಾಗುವಾಗ ಅದರ ಅರ್ಥ ಮತ್ತು ಮೌಲ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಬರವಣಿಗೆಯೆನ್ನುವುದದನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಯೆಂದು ನಾವು ಗುರುತಿಸಿದರೆ ಆಗ ಅದರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಕಥನವಾದ ಹಾಗೆ. ಬರವಣಿಗೆಯು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಭ್ಯಾಸವಾದಾಗ ಅದು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಹೊಸ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಹೊಸ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದುತ್ತವೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಉದಾಹರಣೆಯ ಮೂಲಕ ವಿಷಯವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಬಹುದು. ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಆಗಷ್ಟೇ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ಹೊಸ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತು ಬಿದ್ದಿತ್ತು. ಬದಲಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ನವೋದಯದಲ್ಲಿ 'ಕಟ್ಟುವಿಕೆ' ('ಹೊಸ ಅರ್ಥ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ' ಮತ್ತು 'ಮೌಲ್ಯ'ದ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ಬರವಣಿಗೆಯೆನ್ನುವುದು ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಯಾಗಿ ಬದಲಾದಾಗ ಅದರ ರೂಪ ಬೇರೆ. ಕನ್ನಡದ ನವೋದಯ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

ಇದರೊಂದಿಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಇಂಗ್ಲೀಷಿನ ಆಧುನಿಕತೆಯು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತುಂಬಾ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಮಾಜಿಕ-ಸಾಮಾನ್ಯೀಕರಣದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯನ್ನು ನೀಡುವಂತಿಲ್ಲ. ವಸಾಹತು ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕತಾವಾದ ; ಶಿಕ್ಷಣ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ, ಪ್ರಭುತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಾಗ್ವಾದದ ತರಹ ರೂಪುಗೊಂಡಿತು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತಾಡುವುದೆಂದರೆ ಒಂದು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತಾಡುವುದೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡರು. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಮುಂಚೂಣಿಗೆ ಬಂತು. ಅದು 'ಪ್ರತಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ' / ಉಪ ಸಂಸ್ಕೃತಿ / ಪರ್ಯಾಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಸೌಂದರ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ ಮತ್ತು ಕಲೆಯಲ್ಲಿ 'ಪ್ರತಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ರಾಜಕೀಯ ಗ್ರಹಿಕೆಯಿಂದ ಕೂಡಿರುವಂಥದ್ದು. ಒಂದು ಯಜಮಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಮುಂದಿಡುವುದು ಈ ರೀತಿಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಗುರಿಯಾಗಿದೆ. ಇದು ಅನೇಕ

ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ದಾಖಲು ರೀತಿ'ಯ ಮಾದರಿಯನ್ನು ವೈಚಾರಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ.

ಆದರ್ಶ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆನ್ನುವುದು ಒಂದು ಪ್ರಭುತ್ವ (Power) ಅಥವಾ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಮೌಲ್ಯ (Universal Value) ಸಂಬಂಧಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ದಾಖಲೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂದರೆ ಬೌದ್ಧಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆ ಮತ್ತು ಕಲ್ಪಿತ ಆಲೋಚನೆಗಳ ಪ್ರತೀಕವೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಲೇಖಕರು ಇದನ್ನೇ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯರ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ದಾಖಲೆ ಮಾಡಲಾಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸುತ್ತೇವೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ. ಇದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಜೀವನ ಕ್ರಮ. ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ, ನಿತ್ಯದ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಮಾಜದೊಳಗೆ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ತುಂಬಾ ಸ್ಥಳೀಯ ಹಾಗೂ ಚಲನಶೀಲವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಬೃಹತ್ ಉದ್ದಿಮೆಗಳು, ರೈಲ್ವೆ, ಬಂಡವಾಳ ಹೂಡಿಕೆ ಮುಂತಾದವು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಕಾರಣವಾಬಹುದು ಎಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ಸಮಾಜವು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕೆಲಸಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವಾಗುತ್ತದೆ.

ಇದರೊಂದಿಗೆ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವಿದೆ : ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂದರೆ ಸುಸಂಸ್ಕೃತವಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರುವಂಥದ್ದು (Cultivated Individual) ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥ ಬಂದಿರುವುದು ರೊಮಾಂಟಿಕ್ ಯುಗದಲ್ಲಿ. ಹಾಗೆಯೇ ಉದಾರವಾದಿ ಮಾನವತಾವಾದಿಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಆದರ್ಶದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದ್ದರಿಂದ ಅವರ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯು ಬೇರೆಯಾಯಿತು. ರೊಮಾಂಟಿಕ್ ರಲ್ಲಿ : ಉದಾರವಾದಿ ಮಾನವತಾವಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಮೂಲಭೂತ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಒಳಪಡುವುದಿಲ್ಲ.

ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ತುಂಬಾ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದೆ. ಅದರ ವಿವಿಧ ರೂಪಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಬಹುತೇಕ ವಿಮರ್ಶಕರು ವಿಮರ್ಶೆಯ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯೆನ್ನುವುದನ್ನು ತಮ್ಮ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಪರಿಕರಕ್ಕೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂಬ ಪದವನ್ನು ಬಳಸದಿರುವ ವಿಮರ್ಶಕರೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿದರೂ ತಪ್ಪಾಗಲಾರದು. ಹಾಗೂ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ

ಶಿಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥ ಪಲ್ಲಟಗಳಿಗೆ ಗುರಿಯಾಗಿವೆ. ಉದಾ : ಬುಡಕಟ್ಟು-ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೂ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುವ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಭಿನ್ನತೆಯಿದೆ.

ಎರಡನೆಯದಾಗಿ - ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ವಿವಿಧ ಹತ್ಯಾರಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಪುನರ್ ಶೋಧವನ್ನು ಮಾಡಿವೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿನ 'ವಿಸ್ಮೃತಿ'ಯ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ಇದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಇದರ ಹಿಂದಿರುವ ಗೃಹೀತ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೆಂದರೆ - ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಕಾರಣ 'ವಿಸ್ಮೃತಿ' ಒದಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಬಿಡಿಸಬೇಕು. ಇದರ ಹಿಂದಿರುವ ತಾತ್ವಿಕತೆ ದೇಶಕ್ಕಿರುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮರೆವನ್ನು; ಮರೆತು ಹೋದುದನ್ನು ಪುನರ್ ಕಟ್ಟುವ ಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಪೌರಾತ್ಯವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದಿವೆ (ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜರ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕಥನ', ಅಲ್ಲಮ ಮತ್ತು ಶೈವ ಪ್ರತಿಭೆ). ಒಟ್ಟು ಗಮನಿಸಿ ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚರ್ಚೆಗೆ ದೊಡ್ಡ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿದೆ.



ಕೆ.ವಿ.ಯನ್. ಅವರ "ತೊಂಡು ಮೇವು"

ಕಂತೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಿಚಾರಗಳು. (ತೊಂಡು ಮೇವಿನ ಮೂಲಕವೇ ವಿಮರ್ಶೆ.)

ಕೆ.ವಿ.ಯನ್. ಅವರ "ತೊಂಡು ಮೇವು" ಒಂಬತ್ತು ಕಂತೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟ ಗೊಂಡಿವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಅವರ ಎಲ್ಲಾ ಲೇಖನಗಳು ಸಂಕಲನಗೊಂಡಿವೆ. ಕೆ.ವಿ.ಯನ್ ಮೊದ ಮೊದಲು ಬರೆದುದು ಅಂಕಣ ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ. ಈಗ "ಅಂಕಣ" ಪತ್ರಿಕೆಯು ಇತಿಹಾಸ ಗರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಕೊಂಡಿದೆ. ನಾವು ಯಾರಾದರೂ ಕೆ.ವಿ.ಯನ್. ಅವರ ಮೊದಲ ಬರಹಗಳನ್ನು ಓದಬೇಕೆಂದು ಕೊಂಡರೆ ಅಂಕಣ ಪತ್ರಿಕೆಯನ್ನು ಹುಡುಕಿ ಕೊಂಡು ಹೊರಡಬೇಕಾಕುತ್ತಿತ್ತು. ಮತ್ತು ಕೆ.ವಿ.ಯನ್. ಅವರ ಎಲ್ಲಾ ಲೇಖನಗಳು ಒಂದೆಡೆ ದೊರೆಯುತ್ತವೆಯೆಂಬ ಯಾವ ಖಾತ್ರಿಯೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕೆ.ವಿ.ಯನ್. ಅವರ ಎಲ್ಲಾ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಾಗಿ ಒಂಬತ್ತು ಸಂಪುಟದಲ್ಲಿ ತಂದ ಪ್ರಕಾಶಕರಿಗೆ ನಾನು ಕೃತಜ್ಞತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತೇನೆ. ಮತ್ತು ಇಂಥ ದೊಡ್ಡ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಿದ ಅವರನ್ನು ಅಭಿನಂದಿಸುತ್ತೇನೆ. ಕೆ.ವಿ.ಯನ್. ಅವರ ಬರಹಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಸಖ್ಯ ಸಾಧ್ಯ ಅದೇ ರೀತಿ ವಾಗ್ವಾದವನ್ನು ನಡೆಸಲು ಸಾಧ್ಯ.

ಕೆ.ವಿ.ಯನ್. ಬರೆಯಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದ ಗಳಿಗೆಯನ್ನು ನಾವು ನೆನಪಿಸಿ ಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಆಗ ನವ್ಯ ಚಳುವಳಿ ಮುಂಚೂಣಿಯಲ್ಲಿತ್ತು. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ; ಜಿ.ಎಚ್. ನಾಯಕ;

ಗಿರಡ್ಡಿ ಗೋವಿಂದರಾಜ; ಎಂ.ಜಿ.ಕೆ. ಮುಂತಾದವರು ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರ್ಚೆಯ ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿ ಇದ್ದರು. ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ ಬರೆಯಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದ್ದು ಆಗ. ಅಲ್ಲಿಂದ ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಕೆ.ವಿ.ಯನ್. ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಪಯಣಿಸುತ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ ಆದುದರಿಂದ ಕೆ.ವಿ.ಯನ್. ಅವರ ಬರಹಗಳನ್ನು ಎಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸಬೇಕು ಎಂಬುದು ಒಂದು ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಕೆ.ವಿ.ಯನ್. ಅವರ ಬರಹಗಳ ಪ್ರಮುಖ ಕೇಂದ್ರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚಿಂತನೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸಿದ ಅನೇಕ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಇದ್ದಾರೆ. ಮುಳಿಯ ತಿಮ್ಮಪ್ಪಯ್ಯ ಅವರ "ಕನ್ನಡನಾಡು ದೇಸಿ ಸಾಹಿತ್ಯವೂ" ಶಂ.ಬಾ. ಜೋಶಿಯವರ ಕಂನಾಡು ಕೃತಿಗಳಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿ; ಎಂ.ಜಿ.ಕೆ. ಯವರ 'ಕೃತಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯವರೆಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರ್ಚೆಗಳು ನಡೆದಿವೆ. ಶಂಬಾ ಅವರು ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಶೋಧವನ್ನು ಯುರೋಪಿಯನ್ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರ ಪರಿಕರಗಳ ಮೂಲಕ ಕೈಗೊಂಡರು. ಅವರ 'ನಾಗ ಪ್ರತಿಮಾವಿಚಾರ' 'ಋಗ್ವೇದಸಾರ' ಅನೇಕ ಚರ್ಚೆಗಳಿಗೆ ಎಡೆ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿತು.

ಎಂ.ಜಿ.ಕೆ.ಯವರ 'ಕೃತಿ–ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಕೃತಿಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂಬ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ವರ್ಗಿಕರಣ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿತು. ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರು ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ದಾಟಿ 'ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಕನ್ನಡಶೂದ್ರ'ವೆಂಬ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ನಡೆಸಿದರು. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ ಶಾಸನಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸಿದರು. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜರು 'ಅಮೃತ ಮತ್ತು ಗರುಡ'ದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಎಡಪಂಥೀಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಮೂಲಕ ಚರ್ಚಿಸಿದರು. ಇವೆರೆಲ್ಲರ ನಡುವೆ ಕೆ.ವಿ.ಯನ್. ತಣ್ಣಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆ ಕೇಳಿದರು. ಅವರ ಮೊದಮೊದಲಿನ ಬರಹಗಳು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಕೇಳಿವೆ. ಕೆ.ವಿ.ಯನ್. ಪ್ರಶ್ನೆ ಕೇಳಿದರೇ ವಿನಹಃ ಉತ್ತರ ಕೊಡಲಿಲ್ಲ. ಉತ್ತರ ಕೊಡಲು ನಮಗೆ ಬಿಟ್ಟರು. ಕೆ.ವಿ.ಯನ್. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಅನೇಕ ಕೋನಗಳ ಮೂಲಕ ಮಂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಅವರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳು ನಿರ್ವಸಾಹತೀಕರಣ ಭಾಗವಾಗಿದೆಯೇ ಎಂದು ನೋಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಕೆ.ವಿ. ಯನ್. ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳು ಕೂಡಾ ಕುತೂಹಲ ಕಾರಿಯಾಗಿದೆ. ಈಚೆಗೆ ಅವರು ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಬರೆಯುತ್ತಿರುವುದು ಭಾಷೆಯ ಬಗೆಗೆ. ಅವರು ಮೊದಲು ಬರೆಯಲು ತೊಡಗಿದ್ದು ಮಿಮಾಂಸೆಯ ಕುರಿತು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕೆ.ವಿ.ಯನ್. ಅವರ ಬರಹಗಳ ಮಾದರಿಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಚಹರೆಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಬಂದಿವೆ. ಅದು ಸಹಜ ಕೂಡಾ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಬರೆಯುವಾಗ ಕೆ.ವಿ.ಯನ್. ಅವರಿಗೆ ಕೆಲವು ನಿಲುವುಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ:

೧) ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕೇಂದ್ರ.
೨) ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮುಖೇನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹುಡುಕಾಟ.
೩) ನವೋತ್ತರದ ಸಂಕಥನಗಳು.
೪) ಕನ್ನಡ ಮಿಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಪ್ರಯತ್ನ.

ಅವರ ಪ್ರಮುಖ ವೈಚಾರಿಕ ಕೇಂದ್ರಗಳಿವು. ಹೀಗಾಗಿ ಕೆ.ವಿ.ಯನ್ ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನಿರೂಪಣೆಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಕೆ.ವಿ.ಯನ್. ಈ ನಿರೂಪಣೆಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸುವಾಗ ಸಂಸ್ಕೃತಿ; ಭಾಷೆ; ಶೈಲಿ; ಹೊಸತನ್ನು ಕಟ್ಟುವಿಕೆಯ ಕಡೆಗೆ ಗಮನವನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾರೆ.

ಕನ್ನಡದ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಅವರು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೂಲಕವೆ. ನವ್ಯದ ಅತ್ಯಂತ ಉತ್ಕರ್ಷದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಕೆ.ವಿ.ಯನ್. ಅದರ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದರು. ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಬೇರೆ ಧ್ರೋಈರಣೆಯ ಮೂಲಕವೂ ನೋಡಬಹುದೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಂಡರು. ಅವರ "ಕನ್ನಡಿಗಳು ಸಾಕು" ಲೇಖನವು ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿದೆ. ಅವರ ಮಾತಿಗೆ ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಯವರು ಮರು ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕೂಡಾ ಎತ್ತಿದರು: ಮತ್ತೆ ಪಂಪನಿಂದಲೇ ಹೊರಡಬೇಕೆ ಎಂಬುದು ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ ಅಸಮಾಧಾನವಾಗಿತ್ತು.

ಈಚೆಗೆ ಕೆವಿಯನ್ ಸಂದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಇದರ ಬಗೆಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿದರು. "ಓರಿಯಂಟಲಿಸಂ ನನಗೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಹೊರಗಿನದ್ದಾಗಿ ಪರಕೀಯವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆ ಅಂದ್ರೆ ಎಡ್ವರ್ಡ ಸೈದ್ ಓರಿಯಂಟಲಿಸಂನ್ನ ರೂಪಿಸಿದ್ದು ಆ ಅನುಭವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಒಳಗಾದ ಸಮುದಾಯದ ಒಳಗಿನವರಾಗಿ ಅಲ್ಲ; ಹೊರಗಿನವರಾಗಿ. ಅವರಿಗೆ ಹೇಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದರ ಬಗ್ಗೆ ನಾವು ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಾನ್ಯತೆ ಕೊಡಬೇಕಾದ್ದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ವಿಸ್ಮೃತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಬಗೆಗೂ ನನಗೆ ತೀವ್ರವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿವೆ ಯಾಕೆ ಅಂದ್ರೆ ಯಾವ 'ವಿಸ್ಮೃತಿ' ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಕವಿದಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತಿದೆಯೋ ಆ ಸಮುದಾಯಗಳ ಶಕ್ತಿ ವಿಶೇಷವೇ ಅವುಗಳ ಸ್ಮೃತಿಕೋಶ ಎಂದೂ ನಾವು ತಿಳಿದಿದ್ದೇವೆ. (ತೊಂಡು ಮೇವು ಕಂತೆ; ಎರಡು ಪು.೭೯೨) ಓರಿಯಂಟಲಿಸಂನ ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಕೆ.ವಿ.ಯನ್. 'ಹೊರಗಿನವರು' ಮತ್ತು 'ಒಳಗಿನವರು' ಎಂದು ಬಳಸಿದ್ದಾರೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ "ಒಳಗಿನವರು" ಎನ್ನುವುದೇ ಅವರ ತಾತ್ವಿಕ ನಂಬಿಕೆ. ಅವರ ಎಲ್ಲಾ ಬರಹಗಳು ವಿಶೇಷವೆಂದರೆ ಅವರು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಆಕರ್ಶಕ ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳ ಹಿಂದೆ ಹೋಗಲಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ನೇರವಾಗಿ ಅದನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಲೂ ಹೋಗಲಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಒದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ: "ವಿಸ್ಮೃತಿ" "ಓರಿಯಂಟಲಿಸಂ" "ಪ್ರತಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ" ಗಳೆಂಬ

ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡ ಅಲೆಯಂತೆ ಬಂದಾಗ ಕೆ.ವಿ.ಯನ್ ಅವುಗಳ ಕುರಿತು ಮಾತಾಡಲಿಲ್ಲ. ಅವರ ಸಹೋದ್ಯೋಗಿ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜರು "ವಿಸ್ಮೃತಿ"ಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸಿದ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಕೆ.ವಿ.ಯನ್. ದಿವ್ಯಮೌನ ವಹಿಸಿದರು. ಯಾಕೆ ಮೌನ ವಹಿಸಿದರೋ ತಿಳಿಯಲಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮಂಥವರಿಗೆ "ವಿಸ್ಮೃತಿ"ಯೆಂಬ ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಯಾವ ಪರಿಕರದ ಮೂಲಕ ಎದುರಿಸಬೇಕೆಂದು ತಿಳಿಯಲಿಲ್ಲ. ತಿಳಿದಿರುವ ಕೆ.ವಿ.ಯನ್. ಮೌನ ವಹಿಸಿದ್ದು ಕೂಡಾ ಅರ್ಥವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈಚೆಗೆ ಮಾತ್ರ 'ಓರಿಯಂಟಲಿಸಂ' 'ವಿಸ್ಮೃತಿ'ಯ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ತಳ್ಳಿ ಹಾಕಿದರು. ಈಚೆಗೆ ಅವರ 'ವಿಸ್ಮೃತಿ'ಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ತಳ್ಳಿ ಹಾಕಿದ್ದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ. ಆ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ಸರಿಯಾದ ತಿರುಗೇಟು ಕೂಡಾ ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಸೈದ್‌ನ ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಅವನು 'ಹೊರಗಿನವನು' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಹೊರಗಿನವನು ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಅವನು ಎತ್ತಿಕೊಂಡ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಸರಳವಾದುದೆಂದು ಸದ್ಯ ನನಗೆ ಅನಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ವಸಾಹತುಕಾಲದ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅವನು ಹೇಳಿರುವುದು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಿರಸ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಕುತೂಹಲದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಕೆ.ವಿ.ಯನ್. 'ಒಳಗೆ' ಮತ್ತು 'ಹೊರಗೆ' ಎನ್ನುವ ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳನ್ನು ನಿರಂತರ ಬಳಸುತ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ.

ಅವರ ವಿಮರ್ಶಾ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಒಂದಂಶ ಎದ್ದು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಸಂಬಂಧ ಸಾಧಿಸುವುದು ಅವರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಕೃತಿಯನ್ನು ವಿರುದ್ಧ ದಿಕ್ಕಿನಿಂದ ಓದುವುದಿಲ್ಲ. 'ಒಳಗಿ'ನಿಂದ ಹೊರ ತೆಗೆಯುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಉದಾ: ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ಸಾಹಿತ್ಯ ತತ್ವದ ಕುರಿತು ಬರೆಯುವಾಗ ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ಬರಹದ ಒಳಗಿನಿಂದಲೇ ಸಾಹಿತ್ಯ ತತ್ವವನ್ನು ಹೊರ ತೆಗೆದಿದ್ದಾರೆ. ಕೆ.ವಿ.ಯನ್. ಅವರ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯಿರುವುದು ಕೂಡಾ ಇಲ್ಲಿಯೇ. ಅವರು ಹೊರಗಿನ ವೈಚಾರಿಕ ಆಕೃತಿಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಂಡು ಅದರ ಮುಖೇನಕೃತಿ ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಕೃತಿಯ ಒಳಗಿನಿಂದ ಹೊರ ತೆಗೆಯುವುದು ಅವರಿಗೆ ಇಷ್ಟ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಿ ಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೂ ಕೆ.ವಿ.ಯನ್‌ಗೆ ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ ನಾವು ಕೇಳಬೇಕು ಸೈದ್ ಬಿಡಿ ಅವನು ಹೊರಗಿನವನು. ನಮ್ಮ ಒಳಗಿನವರೇ ಆದ 'ಏಜಾಜ್ ಅಹಮದ್' 'ರಣಜಿತ್ ಗುಹಾ' 'ಹರೀಶ್ ತ್ರಿವೇದಿಪಾರ್ಥೋ ಚಟರ್ಜಿ' ಸುದೀಪ್ತ ಕವಿರಾಜ್ ಅವರ ಬಗ್ಗೆ ನಿಮ್ಮ ನಿಲುವೇನು? ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಾಗಿ ಮೇಷ್ಟ್ರಾದ ಕೆ.ವಿ.ಯನ್‌ಗೆ ಕೇಳಬಹುದಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿವು. ಕೆ.ವಿ.ಯನ್. ಅಂಥವರಿಂದ ಓದುಗರಾಗಿ ಇದನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷೆ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಈ ಮಾತನ್ನು ಯಾಕೆ ಹೇಳಿದೆನೆಂದರೆ

ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಕೃತಿಯನ್ನು ಓದುವುದು ಅಂದರೆ ಅದನ್ನು ವಸ್ತು ನಿಷ್ಠವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿತ್ತು. ನವ್ಯದ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶೆಯೆಂದರೆ ಕೃತಿಯ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ ಆದರೆ ಕೆ.ವಿ.ಯನ್. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯನ್ನು ಓದುವ ಕ್ರಮವೇ ಬೇರೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅದರಷ್ಟಕ್ಕೆ ಅದು ಪರಿಪೂರ್ಣವಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳು ಕೂಡಾ ಅದರಷ್ಟಕ್ಕೆ ಅದು ಪರಿಪೂರ್ಣವಲ್ಲ ಎಂಬ ಅರಿವು ಕೆ.ವಿ.ಯನ್ ಅವರಿಗಿದೆ. ಅವರ ಅನೇಕ ಲೇಖನಗಳು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಹೊರಟಿವೆ. ಅವರು ಅದರ ಮುಖೇನ ಸಾಧಿಸುವುದು ಜ್ಞಾನಮಾದರಿಗಳ ಪ್ರತಿಮಂಡನೆ. ಈಗಾಗಿ ಕೆ.ವಿ.ಯನ್ ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತುತ್ತಾರೆ. ಉತ್ತರಿಸುವ ಗೋಜಿಗೆ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ರೂಪಗಳು ಬಂದವು. ಅದರಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಓದು ಕೂಡಾ ಮುಖ್ಯ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಹೊಸ ನಿರೂಪಣೆಯು ಮುಖ್ಯ. ಲಕ್ಷ್ಮೀಶನ ಜೈಮಿನಿ ಭಾರತದ ಕುರಿತಂತೆ ಬರೆಯುತ್ತಾ ಬೇಂದ್ರೆ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಿದರು. ಬ್ರಿಟೀಶರು ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಓದುವಾಗ ಮೌನ ಓದನ್ನು (Silent Reading) ಕಲಿಸಿದರು. ಲಕ್ಷ್ಮೀಶ ಕುಮಾರ ವ್ಯಾಸರನ್ನು ನಾವು ಮೌನವಾಗಿ ಓದುವುದರಿಂದ ಯಾವ ಪ್ರಯೋಜನವೂ ಇಲ್ಲ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ರೂಪಗಳ ಪರಿಣಾಮವಿದು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಈ ಸಾಂಸ್ಥಿಕರೂಪಗಳಿಂದ 'ಸಾಹಿತ್ಯ'ವೂ ಸಾಂಸ್ಥಿಕತೆಯ ಕಡೆಗೆ ಮರಳಿತು. ಕೆ.ವಿ.ಯನ್ ಕೂಡಾ 'ಕಾವ್ಯದ ವೈಶಿಷ್ಟಗಳು' ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಎರಡು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸುತ್ತಾರೆ:

ಒಂದು ಕವಿತೆಯೂ ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥ ಹುಡುಕುವುದು ವ್ಯರ್ಥ (ಪು. ೧೬೨– ಪು.೧೬೩) ಕೆ.ವಿ.ಯನ್ ಅವರ ಈ ನಿಲುವು ಬಹುಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಕೆ.ವಿ.ಯನ್ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನಮ್ಮ ಎದುರು ಇರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಅದು ಸಾಹಿತ್ಯತತ್ವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವುದು. ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯಮಿಮಾಂಸೆ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಕಾವ್ಯ ಮಿಮಾಂಸೆಗಿಂತ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ತತ್ವವನ್ನು ಕಟ್ಟುವುದು ಅವರ ಪ್ರಮುಖ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದೆ. ಪು.ತಿ.ನ ಸಾಹಿತ್ಯತತ್ವ 'ಬೇಂದ್ರೆ ದೃಷ್ಟಿ' ಲೇಖನಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮುಖ ಉದಾಹರಣೆಗಳಾಗಿವೆ. ಕೆ.ವಿ.ಯನ್ ಈ ಮೂಲಕ ಪರ್ಯಾಯ ಹುಡುಕಾಟ ನಡೆಸುತ್ತಾರೆ. 'ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮಿಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಬಗೆ,' ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ಮತ್ತು ಯುರೋಪಿನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮಿಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಓದುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿಯೇ ತಪ್ಪಿದೆಯೆಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇದರ ಮೂಲಕ ಮತ್ತೆ ನಾವು ಮರುಓದು ಮಾಡಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಈ ಲೇಖನ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. (ಕುರಿತು ಈ ಮೊದಲು ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ.)

ಕೆ.ವಿ.ಯನ್. ಕನ್ನಡ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಓದುವುದು ಎಂದರೆ ಕನ್ನಡ ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರ 'ಕಾವ್ಯ ವೈಶಿಷ್ಟಗಳು' ಈ ಬಗೆಯ ಲೇಖನ. ಕೆ.ವಿ.ಯನ್ ಪ್ರಕಾರ ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುವುದೆಂದರೆ ಮತ್ತೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಕ್ರಮವೂ ಹೌದು. ಅವರ 'ದೇಸಿಓದು' ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಗಮನಾರ್ಹ ಲೇಖನವಾಗಿದೆ. 'ಓದು' ಎನ್ನುವುದು ಕೂಡಾ ವಿಮರ್ಶೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿದೆಯೆನ್ನುವುದು ಅವರ ನಿಲುವು. "ದೇಸಿ" ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಮಾತ್ರ ಇದರಲ್ಲಿಯೇ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪರಿಕರಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕೂಡಾ ಇದೆ. ಈಗ ಬರುವ ಸಮಸ್ಯೆಯೆಂದರೆ "ದೇಸಿ ಓದು" ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಬೌದ್ಧಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆ ಮಾತ್ರ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕೆ.ವಿ.ಯನ್ ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚರ್ಚೆಗೆ ಬಹು ಮುಖ್ಯ ಕಿಟಕಿಗಳಾಗಿವೆ. "ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿಲುವುಗಳು" 'ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ರಾಜಕಾರಣ' 'ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನದ ಮತ್ತು ಅಧೀನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮುಖ್ಯವಾಗಿವೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಕೆ.ವಿ.ಯನ್. ತನ್ನ ಹಿಂದಿನ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಬಳಸಿದ ಯಾವುದೇ ಪರಿಕರವನ್ನು ಮತ್ತೆ ಬಳಸಿದ ಹಾಗೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ ಇದಕ್ಕೆ ಅಪವಾದವಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಲೇಖನಗಳೂ ಇವೆ. ಅದರ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಅನಂತರ ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇನೆ.

ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಪರಂಪರೆಗಳನ್ನು ಕೆ.ವಿ.ಯನ್ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. "ಭಾರತೀಯ ಮತ್ತು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ" 'ಸಂಸ್ಕೃತ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಮತ್ತು ನವ್ಯವಿಮರ್ಶೆ' ಈ ಎರಡೂ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ಅವರು ಯಾವುದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ 'ಸೌಂದರ್ಯ ಸಮೀಕ್ಷೆ' 'ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮಿಮಾಂಸೆ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಕೆ.ವಿ.ಯನ್. ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕೇಳುತ್ತಾರೆ 'ಸೌಂದರ್ಯವೆಂದರೆ ಅದು ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಇರತಕ್ಕದ್ದೋ. ಅಥವಾ ನೋಟಕರಲ್ಲೇ ಇರತಕ್ಕದ್ದೋ? (ತೊಂಡು ಮೇವು ಕಂತೆ ಒಂದು ಪು. ೧೭೫) ಕೆ.ವಿ.ಯನ್ ಪ್ರಶ್ನೆ ಕೇಳಿ ಕೈ ತೊಳೆದುಕೊಂಡು ಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. "ನೋಟಕ" ಮತ್ತು "ವಸ್ತು" ಈ ಎರಡರಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಮುಖ್ಯ? ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದು ಧರಿಸುವ ರೂಪವೇ ಸೌಂದರ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆನ್ನುವವರ ಪಂಥ ಒಂದಿದೆ. ಸೌಂದರ್ಯದ ಅನುಭವ ಉಂಟಾಗುವುದು ನೋಟಕರಲ್ಲಿ ಎನ್ನುವ ಪಂಥ ಇನ್ನೊಂದಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಎಲಿಯಟ್ಟನನ್ನು ಕುರಿತು ಬರೆಯುತ್ತಾ ಅವರು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ: "ನಮ್ಮ ದೇಶ ಎಲಿಯಟ್ಟನನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಬ್ರಿಟೀಶ್ ಅಮೇರಿಕಾ ಎಲಿಯಟ್ಟನನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ." ಆದರೆ ಅವರ ಮತ್ತೊಂದು ಲೇಖನ ಅವರ ವಾದವನ್ನೆ ಎದುರಿಸುತ್ತದೆ. 'ಶೈಲಿಶಾಸ್ತ್ರ' ಲೇಖನದಲ್ಲಿ

ಕೆ.ವಿ.ಯನ್. ಅವರು ಹೇಳಿರುವ ಮಾತನ್ನೇ ಉದ್ಧರಿಸುತ್ತೇನೆ:

೧, ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಬೇಕಾದ ವಸ್ತು ನಿಷ್ಠತೆ ಅಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. (ತೊಂಡುಮೇವು; ಕಂತೆ; ಒಂದುಪು. ೨೨) (ವಸ್ತು ನಿಷ್ಠತೆಯ ಕುರಿತು ಬೇರೆ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ.

೨) ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಇದೇ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯಭಾಷೆ ಕವಿತೆಯ ಭಾಷೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ನಿತ್ಯದ ಭಾಷೆ ಮಾರ್ಗಾಂತರ ಹೊಂದಿ ಕವಿತೆಯ ಭಾಷೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಬಹುಶ: ಮಾರ್ಗಾಂತರ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಕೆ.ವಿ.ಯನ್. Deviation ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತಾರೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಇದೇ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಕೆ.ವಿ.ಯನ್. ಬಳಸಿದ ಕೆಲವು ಮುಖ್ಯ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ಹೀಗಿವೆ:

೧) ಮಾರ್ಗಾಂತರ. (ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಲೇಖನ ಗಮನಿಸಿ)

೨) ಆಯ್ಕೆ ಮತ್ತು ಸಂಯೋಜನೆ.

೩) ಸಂಘಟನೆ ಮತ್ತು ಔಚಿತ್ಯ.

೪) ಕವಿತೆಯ ಭಾಷೆರೂಢಿ ಬದ್ಧತೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ.

ಈ ಮೇಲಿನ ಎಲ್ಲಾ ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಇದು ಅಪ್ಪಟ ನವ್ಯ ಮಾದರಿಯೆಂದು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಕೆ.ವಿ.ಯನ್. ಈ ಲೇಖನ ಯಾವಾಗ ಬರೆದರು ಎಂದು ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ. "ಮಾರ್ಗಾಂತರ" ಎಂದರೆ ಕಾವ್ಯಭಾಷೆಯ ಬಳಕೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ನಿಲುವು. ಐ.ಎ. ರಿಚರ್ಡ್ಸ್‌ನ ನಿಲುವುಗಳಲ್ಲಿ ಇದೂ ಒಂದು. ಕವಿತೆಯ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ನಿತ್ಯದ ಭಾಷೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಎಂಬುದು ರಿಚರ್ಡ್ಸ್‌ನವಾದ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಲೇಖನವನ್ನು ಬರೆಯುತ್ತಾ ಕೆ.ವಿ.ಯನ್. ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ವಾದವೊಂದನ್ನು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಅವರು ಹೇಳುವುದು ಹೀಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಶುದ್ಧ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ನೆಲೆಗಟ್ಟಿಗೆ ಸೇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. (ತೊಂಡು ಮೇವು ಕಂತೆ ಒಂದು ಪು.೩೫) ಅವರ ವಾದವನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ಮುಂದುವರಿಸಬಹುದು. ಒಂದನೆಯದಾಗಿ ನಾವು ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಎರಡು ವರ್ಗೀಕರಣಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ ಒಂದು ಶುದ್ಧ ವಿಜ್ಞಾನ (Pure science) ಇನ್ನೊಂದು ಮಾನವಿಕ ವಿಭಾಗಗಳು (Humannties) ಇದನ್ನೇ ನಾವು ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಜ್ಞಾನವೆಂದು ಕರೆದಿದ್ದೇವೆ. ನಮ್ಮ ಅಂದರೆ ಮಾನವಿಕ ವಿಜ್ಞಾನಗಳ ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಮೂರು ಪ್ರಧಾನ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಆಗಾಗ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದೇವೆ ಒಂದು ಪ್ರಮೇಯ (ಊಹೆ)

ಎರಡು–ಪ್ರಯೋಗ–ಪ್ರಮೇಯಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಹುಡುಕುವುದು. ಮೂರು– ಫಲಿತಾಂಶ (ಫಲಿತ) ಹೀಗಾಗಿ ನಾವು ಸಂಶೋಧನೆಯ ವಿಷಯ ಬಂದಾಗ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಸಂಶೋಧಕರು ವಸ್ತು ನಿಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡು ಬರಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದ್ದೇವೆ. ನಮಗಿಂತ ಹಿರೀಕರಾದ ಎಂ.ಎಂ. ಕಲಬುರ್ಗಿ; ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿಯವರು ಆಗಾಗ ಸಂಶೋಧಕರು ವಸ್ತು ನಿಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡು ಬರಬೇಕೆಂದು ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತಾ ಬಂದರು. ಅವರು ಹೇಳಿದಂತೆ ನಾವು ನಮ್ಮ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೆ ಸಂಶೋಧನೆ ಮಾಡುವಾಗ ಈ ಅಂಶಗಳನ್ನು ರವಾನಿಸುತ್ತೇವೆ. ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ವಸ್ತು ನಿಷ್ಠತೆ ಅಗತ್ಯ. ಶುದ್ಧ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಮಾನವಿಕ ವಿಜ್ಞಾನ ಎಂಬ ವರ್ಗೀಕರಣದಲ್ಲಿಯೇ ತಪ್ಪಿದೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಮಾನವಿಕ ವಿಜ್ಞಾನ ಎಂದು ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಗುರುತ್ತಿಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಅವು ವಸ್ತು ನಿಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿ ಸಾಧಿಸಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಒಬ್ಬ ವಿಜ್ಞಾನಿ ಪ್ರಯೋಗ ಮಾಡುವಾಗ ಅವನೆದುರು ಬರಿಯ ಪ್ರಯೋಗ ಮಾತ್ರವೆ ಇರುತ್ತವೆ. ಅವನ ವೈಯುತ್ತಿಕ ನಂಬಿಕೆಗೂ ಅವನು ಮಾಡುವ ಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೂ ಯಾವುದೇ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ. ಅಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಅವನು ನಿರ್ವಿಕಾರಿ. ಯಾವುದನ್ನು ಶುದ್ಧ ವಿಜ್ಞಾನ ಹೇಳುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆಯೋ ಅದನ್ನೇ ಮಾನವಿಕಗಳು ಅನುಸರಿಸಿದವು. ಯುರೋಪಿನಲ್ಲಿಯೂ ಇದೇ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಿತ್ತು ಮತ್ತು ಇದೆ. ಇದನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸಿದ ಐ.ಎ.ರಿಚರ್ಡ್ ತನ್ನ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ತತ್ವವನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡ. ಅವನ ವಾದ ಹೀಗಿದೆ:

೧. ನಮ್ಮ ಎದುರು ಒಂದು ಕಲಾಕೃತಿಯಿದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹ ವಿಲ್ಲದೆ ನೋಡುವುದನ್ನು ಕಲಿಯಬೇಕು.

೨. ಎರಡನೆಯದು ಕಾವ್ಯ ವಸ್ತುವಿಗೆ ನಿಷ್ಠರಾಗಿ ವಸ್ತು ನಿಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

ವಿಜ್ಞಾನದ ತತ್ವವನ್ನೇ ಐ.ಎ.ರಿಚರ್ಡ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸಿದ ಹಾಗೆಯೇ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲದ ಅನಂತರದ ವಿಜ್ಞಾನವು ಸಮಾಜ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೇಲೆಯೂ ಅಗಾಧ ಪ್ರಮಾಣದ ಪ್ರಭಾವಬೀರಿತು. 'ರಚನಾವಾದ' ವಿಕೋ ರಚನಾವಾದವನ್ನು ದಿ ನ್ಯೂಸೈನ್ಸ್ ಅಂತಲೇ ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ ಲೆವಿಸ್ಟ್ರಾಸ್ Struetaral Anthropolog's ಯನ್ನು ಬಳಸುವಾಗ ವಿಜ್ಞಾನದ ತತ್ವವನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಕೆ.ವಿ.ಯನ್. ಹೇಳುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಶುದ್ಧ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ನೆಲೆಗಟ್ಟಿಗೆ ಅನ್ವಯವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ' ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇನ್ನಷ್ಟು ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಚರ್ಚೆಗೆ ಗುರಿ ಪಡಿಸಬೇಕು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನ ಯಥಾ ಪ್ರಕಾರದ ಜಾಡಿನಲ್ಲಿಯೇ ಮುಂದುವರಿಯಬಹುದು.

ಇದರ ಅತ್ಯಂತ ತೀಕ್ಷ್ಣವಾಗಿ ಖಂಡಿಸಿದ ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದಿಗಳು ಕಾವ್ಯ ಭಾಷೆ ನಿತ್ಯದ ಭಾಷೆಯೆಂಬ ವಿಭಜನೆಯ ಮೂಲಕ ನವ್ಯರು ಸಾಹಿತ್ಯಕ ರಾಜಕಾರಣ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರು. ಜನ ಸಾಮಾನ್ಯರ ಭಾಷೆಯು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಕವಿತೆಯ ಭಾಷೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿರುತ್ತದೆಯೆಂದು ಹೇಳುವ ಮೂಲಕ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಜನರಿಂದ ದೂರ ಮಾಡಿತು ಎಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದಿಗಳು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರು. ಕೆ.ವಿ.ಯನ್. ಅವರ ಈ ಲೇಖನಕ್ಕೆ ಇದೇ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಒಡ್ಡಬಹುದು. ಹಾಗೆಯೇ ಕೆ.ವಿ.ಯನ್ ಇತ್ತೀಚಿನ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ: ಅನ್ಯ ಪ್ರಭಾವಗಳು ಮತ್ತು ಸಾಧನಗಳು ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಕೃತಿಯೊಳಗಿನ ವೈಚಾರಿಕತೆ; ಆಶಯಬಂಧ ಮುಂತಾದ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ನವ್ಯರು ಕೂಡಾ ಇದನ್ನೇ ಹೇಳಿದರು. "ಕೃತಿಯೊಳಗಿನ ವೈಚಾರಿಕತೆ" ಅನ್ನುವ ಮಾತೇ ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಹವಾದುದು 'ಕೃತಿಯೊಳಗಿನ ವೈಚಾರಿಕತೆ' ಕೃತಿಯ ಹೊರಗಿನ ವೈಚಾರಿಕತೆ ಅನ್ನುವ ವರ್ಗೀಕರಣ ಸಾಧ್ಯವೆ? ಕೃತಿಯ ಹೊರಗಿನ ವೈಚಾರಿಕತೆಯೇ ಕೃತಿಯ ವೈಚಾರಿಕತೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕೆ.ವಿ.ಯನ್. ಅದನ್ನು ಮರೆಯುತ್ತಾರೆಯೆ?

ಕೆ.ವಿ.ಯನ್. ಅವರು ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಭಿರುಚಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವಂತೆ ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ. ನಾವು ಗಮನಿಸದೆ ಹೋಗಿರುವ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಅವರು ಬೊಟ್ಟೆತ್ತಿ ತೋರಿಸಿಕೊಡುತ್ತಾರೆ. "ವಚನ ಚಳುವಳಿ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು" ಇದಕ್ಕೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿದೆ ಕೆ.ವಿ.ಯನ್. ನಾಟಕಗಳನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಇದನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟು ಅವರು ಬರೆದಿರುವ 'ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಭಾಷಾ ಬಳಕೆ ಸೃಜನಶೀಲ ನೆಲೆಗಳು' ಲೇಖನವನ್ನು ಓದಬೇಕು. ಈ ಲೇಖನವನ್ನು ಓದಿದ ತಕ್ಷಣ ಕಾದಂಬರಿ ಕವಿತೆಯಷ್ಟೇ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರವೇಶಿಕೆಯೆಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಕೂಡಾ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಜ್ಞಾನರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು. ಕೆ.ವಿ.ಯನ್. ಅವರ 'ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಭಾಷಾಬಳಕೆ: ಸೃಜನಶೀಲನೆಲೆಗಳು' 'ವಿಮರ್ಶಕರಾಗಿ ಕುವೆಂಪು' ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಗಮನಹರಿಸಬೇಕು. 'ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಭಾಷಾಬಳಕೆ' ಲೇಖನವಂತೂ ಅಪೂರ್ವ ಒಳ ನೋಟಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಈ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಲು ಮತ್ತೊಂದು ಕಾರಣವಿದೆ ಕುವೆಂಪು ಆರಾಧಕರು ಕುವೆಂಪು ಬಗ್ಗೆ ಬರೆದುದಕ್ಕೆ ಲೆಕ್ಕಮಿತಿಯಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕೆ.ವಿ.ಯನ್ ಅವೆಲ್ಲವನ್ನು ಸಲೀಸಾಗಿ ದಾಟಿ ಹೊಸ ನೋಟವನ್ನು ನಮಗೆ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಕೆ.ವಿ.ಯನ್. ಮೂರು ಪ್ರಧಾನ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ:

೧) ಕುವೆಂಪು ಪರಿಸರದ ಭಾಷೆಯಿಂದ ಪದಕೋಶವನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ್ದು.

೨) ಕನ್ನಡದ ಬಳಕೆ ತಪ್ಪಿದ ರೂಪಗಳಿಗೆ ಮರುಚೇತನ ನೀಡಿದ್ದು.

೩) ಸಂಸ್ಕೃತ ಪದಕೋಶದ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಶೋಧಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದು.

ಈ ಅಂಶಗಳ ಕುರಿತು ಹಿಂದೆ ಯಾವ ವಿಮರ್ಶಕರೂ ಬರೆದ ಹಾಗೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ.

ಮಹತ್ವದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಕೆ.ವಿ.ಯನ್. ಯಾವುದೇ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ವರ್ಗವೆಂದೋ ಪ್ರಕಾರವೆಂದೋ ಗುರುತಿಸುವ ಗೋಜಿಗೆ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ ಅದರ ಬದಲು ಪಠ್ಯಗಳಿರುವ ಆಂತರಿಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಅವರು ಗಮನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪು.ತಿ.ನ. ಅವರ ಕಾವ್ಯಮಿಮಾಂಸೆಯ ಕುರಿತು ಬರೆಯುತ್ತಾ ಅವರ ಕಾವ್ಯತತ್ವದ ಹಿಂದಿನ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಕಾವ್ಯತತ್ವದ ಹಿಂದಿರುವ ದರ್ಶನ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಮೂಲಕ ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಕೆ.ವಿ.ಯನ್. ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಸ್ಥಿರ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಕೆ.ವಿ.ಯನ್. ಈ ಮೂಲಕವೇ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆ ತುಂಬಾ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದುದು. ಪ್ರಭುತ್ವವು ಜನರನ್ನು ಪ್ರಜೆಯೆಂದು ಕರೆದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಜನರನ್ನು ಪ್ರಜೆಯಂತೆ ನೋಡುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಕೆ.ವಿ.ಯನ್. ಅವರ ಭಾಷಿಕ ಚಿಂತನೆ ಕೆಳಸ್ತರದ ಜನರ ಹತ್ತಿರವಿದೆ. ದಮನಿತರ ಭಾಷಿಕಕ್ರಮ ಚರ್ಚಿಸುವುದು ಕೆ.ವಿ.ಯನ್. ಅವರಿಗೆ ತುಂಬಾ ಇಷ್ಟದ ವಿಚಾರ. ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಮುಂದುವರಿಸಲು ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಕೆ.ವಿ.ಯನ್ ಅವರ ಭಾಷಿಕ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿಯೇ ಚರ್ಚಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ.

ಕೆ.ವಿ.ಯನ್ ಅವರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚಿಂತನೆಯು ಕೇವಲ ಬರಹರೂಪಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದಲ್ಲ ಎಂಬುದನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಬರಹದ ಆಚೆಗಿರುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕೆ.ವಿ.ಯನ್. ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಆ ಚರ್ಚೆಗೆ ಅವರು ಬರಿಯ ಸೀಮಾರೇಖೆಯನ್ನು ವಿಧಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ ಅದನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಮೊದಲ ಬರಹಗಳಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಈಚೆಗೆ ಬರೆದ ಅವರ ಲೇಖನಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟ ಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಂದು ತಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ವಿವರಿಸುವುದು ಅವರ ಜಾಯಮಾನಕ್ಕೆ ಸೇರಿಲ್ಲ. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ಕೆ.ವಿ.ಯನ್. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಮಾತನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಿ ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೆ ಕನ್ನಡದ ಅನೇಕ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಬರಿಯ ಆರ್ಥಿಕ ವಿವರಣೆಗಳ ಮೂಲಕ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲಿಯೇ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬಂದಾಗಲೆಲ್ಲಾ ನಾವು

ಯುರೋಪಿನ ಜ್ಞಾನ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು; ಅವರು ರೂಪಿಸಿದ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರದ ಪರಿಕರವನ್ನೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದೇವೆ. ಮತ್ತು ಯುರೋಪಿನ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು ನೋಡಿದ ಕ್ರಮವೇ ಬೇರೆ. ಅವರಲ್ಲಿ ಅನೇಕರಿಗೆ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಂದರೆ ಅನಾಗರಿಕ (Uncivilized) ವಾಗಿಯೂ ಕಂಡಿದೆ. ಮೆಕಾಲೆ ತನ್ನ ಶಿಕ್ಷಣ ನೀತಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವಾಗ ಅವನ ಹಿಂದೆ ಪಶ್ಚಿಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಂಪರೆಗಳಿದ್ದವು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಅವನು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಕಾಣುವುದೇ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಕಣ್ಣುಗಳ ಮೂಲಕ. ಹೀಗಾಗಿ ಸರಿ ಸುಮಾರು ೧೯೭೦ರ ದಶಕದವರೆಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಪಶ್ಚಿಮದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಮೂಲಕ ಗುರುತಿಸಲಾಯಿತು. ಆದರೆ ೧೯೭೦ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಎಡ ಚಿಂತನೆಯ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುವಾಗ ಯುರೋಪ್ ಮೂಲದ ಜ್ಞಾನ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಧಿಕ್ಕರಿಸಿದರು. ಈ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿಯೇ ಎಡ ಪಂಥೀಯ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮಗಳು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ ದೊಳಗೆ ಕಾಲಿರಿಸಿದವು. ಕೆ.ವಿ.ಯನ್. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಪಶ್ಚಿಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹುಡುಕಾಟಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡದ್ದು ಈ ಸಮಯದಲ್ಲಿಯೇ. ಹೀಗಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದರು. ಇದು ಅವರ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಎದ್ದುಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ.

ಕೆ.ವಿ.ಯನ್. ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮಾದರಿಯು ಇದೇ ದಿಕ್ಕಿನದು. ಆದುದರಿಂದ ಅವರ ವಿಮರ್ಶಾ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಓದುವಾಗ ಸಂವಾದದ ಧಾಟಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೆಂದು ಅವರು ನಂಬಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಲೇಖಕನ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಬರಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯಕವಾಗಿ ಉಳಿದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಯಾವುದೇ ಲೇಖಕರು ಸುರಕ್ಷಿತ ವಲಯದಲ್ಲಿ (Secure ಆದ place) ಉಳಿದಿಲ್ಲ. ಈಗ ನಮ್ಮ ಎದುರು ಇರುವ ಪ್ರಶ್ನೆ ಕಪ್ಪು-ಬಿಳಿ ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣು ಎಂಬಂಥ ಅನನ್ಯತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಕೆ.ವಿ.ಯನ್. ಎತ್ತುವ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಮಾತಿನ ಉತ್ತರ ಕೊಡುವುದು ಕಷ್ಟವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಅವರ ಅನೇಕ ಲೇಖನಗಳು ಕೃತಿಗಳ ಮೌಲ್ಯ ಮಾಪನ ಮಾಡುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಕೃತಿಯ ತಿರುಳೇನು ಎಂಬುದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಅವರು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ನಾವು ಅನೇಕರು ತಿಳಿದಿರುವಂತೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರೆಂದರೆ ಕೃತಿಯನ್ನು ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ ಮಾಡುವ ನ್ಯಾಯಾಧೀಶರು ಎಂಬುದನ್ನು ಕೆ.ವಿ.ಯನ್.ಗೆ ಅನ್ವಯಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಕೆ.ವಿ.ಯನ್. ಗೆ ಒಂದು ಲೇಬಲ್ ಹಚ್ಚಿ ಕೂರಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಕೆಲವಡೆ ಕೆ.ವಿ.ಯನ್. ಶುದ್ಧ ಮಾರ್ಕ್ಸಿಸ್ಟರಂತೆ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವಡೆ ಶುದ್ಧ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರಂತೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. 'ಸಮಾಜವಾದಿ ವಾಸ್ತವತೆ' ಬ್ರೆಕ್ಟ್-ಎಪಿಕ್ ರಂಗಭೂಮಿಗಳ

ಕುರಿತು ಬರೆಯುವಾಗ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಯಂತೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕೆ.ವಿ.ಯನ್. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಕುರಿತು ಬರೆಯುವಾಗ ರಚನಾವಾದಿಯಂತೆ ತೋರುತ್ತಾರೆ.

ನವ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಬಂದ ಅನಂತರ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಷ್ಠ–ಕನಿಷ್ಠ; ಜನಪ್ರಿಯ–ಜನಪ್ರಿಯವಲ್ಲದ ಪದಗಳು ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಜಾರಿಗೆ ಬಂದವು. ನವ್ಯದ ಸೌಂದರ್ಯಾತ್ಮಕ ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಭಾಷೆ, ವೈಯಕ್ತಿಕತೆ, ಅಂತರಂಗದ ಅನುಭವವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದೆಯೆಂದು ಕೆ.ವಿ.ಯನ್. ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. (ಕಾದಂಬರಿ: ಜನಪ್ರಿಯ ಮತ್ತು ಸೌಂದರ್ಯಾತ್ಮಕ ಅಂಶಗಳು) ಅದೇ ರೀತಿ 'ಕನಸುಗಾರಿಕೆಯ ಕಡೆಗೆ ಒಯ್ಯುವ ಬರಹ ಎಷ್ಟು ಆರೋಗ್ಯಕಾರಿ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಗಾಢವಾದುದು ಎಂದು ಕೆ.ವಿ.ಯನ್. ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. (ಜನಪ್ರಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯ–ಚರ್ಚೆಯ ನೆಲೆಗಳು) ಈ ಮಾತುಗಳ್ನು ಓದುವಾಗ ನನಗೆ ತಕ್ಷಣ ನೆನಪಿಗೆ ಬಂದುದು ರೇಮಾಂಡ್ ವಿಲಿಯಂಸ್ ಜನಪ್ರಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಮುಖ ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಂಡದ್ದು. ಕೆ.ವಿ.ಯನ್. ಆಗ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಜನಪ್ರಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದರೆ ಮೂಗು ಮುರಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಬೌದ್ಧಿಕ ಏಕಾಂತವಾದಿಗಳ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಕೆ.ವಿ.ಯನ್. ನಿರಾಕರಿಸಿ ಜನಪ್ರಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಚರ್ಚೆಗೆ ಹೊಸ ದಾರಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದರು. ಕೆ.ವಿ.ಯನ್. ಪಂಪನ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆಯುತ್ತಾ ಪಂಪ ದೇಸಿಯಿಂದ ಮಾರ್ಗದ ಅಥವಾ ಮಾರ್ಗದಿಂದ ದೇಸಿಗೆ ನಡೆಯುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ಇದೊಂದು ಚಕ್ರಿಯ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. (ಪಂಪನದೇಸಿ) ಪಂಪನ ಶೈಲಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆಯುತ್ತ ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯದ ಆಸ್ವಾದನೆಯೆಂದರೆ ಅವರನ ಶೈಲಿಯ ಆಸ್ವಾದನೆ ಎಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. (ಪಂಪನ ಶೈಲಿ) "ಪಂಪನ ಕೃತಿ: ಕಾವ್ಯಧರ್ಮ ಧರ್ಮ ಸಮನ್ವಯ" ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸುತ್ತಾರೆ.

೧) ಕಥಾ ವಿನ್ಯಾಸ ಪಂಪನದು.
೨) ವಸ್ತು–ಪೂರ್ವ ಪುರಾಣಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು.
೩) ಪಂಪನ ಕೃತಿಯನ್ನು ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯನ ಸಂಬಂಧ ಮುಖ್ಯ.
೪) ಪಂಪನ ಕೃತಿಗಳು ಇರುವುದನ್ನು ಆಗುವುದನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸುತ್ತವೆ.
೫) ಧಾರ್ಮಿಕ ಅಂಶಗಳು ಸಿದ್ಧಗೊಂಡವು. ಅದನ್ನು ಪಂಪ ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ತರುವುದಿಲ್ಲ. "ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಶಿಲ್ಪ: ಒಂದು ಸಮಿಕ್ಷೆ" ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಕೆ.ವಿ.ಯನ್. ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ: ಕನ್ನಡ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಶಿಲ್ಪವನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ ವಿಮರ್ಶಕರು ಐರೋಪ್ಯ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಎದುರಿಟ್ಟು ಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. (ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಶಿಲ್ಪ: ಒಂದು ಸಮೀಕ್ಷೆ) ಕೃತಿಯ ಸಾವಯತೆ ಹಾಗೂ ಸಮಗ್ರತೆಯನ್ನು

ಕುರಿತ ಚಿಂತನೆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರಲ್ಲಿ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಕಾವ್ಯಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡದ್ದು ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುವ ಕೆ.ವಿ.ಯನ್ ತಮ್ಮ ನಿಲುವನ್ನು ಮರುಪರಿಶೀಲನೆಗೆ ಗುರಿಪಡಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಶಿಲ್ಪದ ಮೊದಲನೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡದ್ದು. ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿನಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲ, ಗ್ರೀಕ್‌ನಾಟಕದ ಕುರಿತು ಬರೆಯುವಾಗ ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್‌ನ ದುರಂತನಾಟಕದ ಚರ್ಚೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಂದ "ಐಕ್ಯ"ದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಶಿಲ್ಪಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತಿದೆ (ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಕೆ.ವಿ.ಯನ್ ಅವರ 'ಗ್ರೀಕ್ ಕಾವ್ಯಮಿಮಾಂಸೆ ಉತ್ಕೃಷ್ಟತೆಯ ಕಾಲ'ಲೇಖನ ಓದಬಹುದು. (ತೊಂಡು ಮೇವು ಕಂತೆ ಒಂದು. ಪು.೧೫೫)

ಪಂಪನ ಕುರಿತಂತೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೊಂದು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಬರೆದಿಲ್ಲ? ಮುಳಿಯ ತಿಮ್ಮಪ್ಪಯ್ಯ "ನಾಡೋಜ ಪಂಪ" ಬರೆದರು. ಜಿ.ಎಚ್.ನಾಯಕರು 'ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಪಂಪನ ಬಳಿಗೆ' ಬರೆದರು. ಮುಳಿಯರದು ಪಾಂಡಿತ್ಯದ ಧಾಟಿ. ನಾಯಕರದು "ನಿಕಟ ಓದಿನ" (close reading) ಮತ್ತು ಒಂದೆರಡು ಲೇಖನಗಳು ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಧಾಟಿ. ಕೆವಿ.ಯನ್ ಅವರದು ಪುನರ್ ಓದುವ ಧಾಟಿ. (Re-reading methodology) ಕೆ.ವಿ.ಯನ್ ಅವರು ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯದ ಪ್ರವೇಶಕ್ಕೆ ಭದ್ರವಾದ ತಳಹದಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಅವರ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಓದಿ ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಓದಿದರೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನೋಟಗಳು ಲಭ್ಯವಾಗಬಹುದು. ಅವರ ಪಂಪನ ಕುರಿತಾದ ಲೇಖನಗಳು ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಸಂವಾದಕ್ಕೆ ಅರ್ಹವಾಗಿದೆ.

ಕೆ.ವಿಯನ್ ಅವರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಸೌಂದರ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಬಹು ಮುಖ್ಯವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಗುಣವಿದೆ. ಅವರು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಉನ್ನತ; ಕೆಳಗಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ;ಯೆನ್ನುವ ವರ್ಗೀಕರಣವನ್ನು ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಮುಳಿಯ ತಿಮ್ಮಪ್ಪಯ್ಯನವರ ಕೃತಿಗಳ ಛಂದಸ್ಸು ಮತ್ತು ಶೈಲಿ ಬರೆಯುತ್ತಾ ಕೆ.ವಿ.ಯನ್ 'ಕನ್ನಡ ನವೋದಯದ ಕರಾವಳಿಯ ಶಾಖೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಭಾಷೆಗಾಗಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ವೈಶಿಷ್ಟಗಳ ಆಡು ಮಾತಿನ ಮಾದರಿಯ ಮೊರೆ ಹೋಗುವ ಬದಲಾಗಿ ಬಳಕೆ ತಪ್ಪಿದ ಕನ್ನಡದ ಹಳೆಯ ರೂಪವೊಂದನ್ನು ಮುರಳಿ ಬಳಸಲು ಸನ್ನದ್ಧವಾಯಿತು. ಮುದ್ದಣ ಗೋವಿಂದಪೈ; ಕಡೆಂಗೋಡ್ಲು, ಮುಳಿಯ ಹಾಗೂ ಕೊಂಚ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಪಂಜೆ ಇವರೆಲ್ಲರ ಭಾಷೆ ಇದಕ್ಕೆ ಪುರಾವೆಯಾಗಿದೆ. ಇವೆರೆಲ್ಲರು ಬಳಸಿದ ಕನ್ನಡ ಖಂಡಿತಾ ಹಳಗನ್ನಡವಲ್ಲ. ಹಳೆಗನ್ನಡ ತೋರಿಕೆಯ ರಚನೆಗಳಾಗಿದ್ದರೂ ಎಷ್ಟೋ ಶಬ್ದಿಕ ರೂಪಗಳು ನಡುಗನ್ನಡದವು. ವಾಕ್ಯರಚನೆಯ ಎಷ್ಟೋ ನಿರ್ಬಂಧಗಳು ಹೊಸಗನ್ನಡದವು (ಪು.೮೩ ಕಂತೆ ಎರಡು) ಕೆ.ವಿ.ಯನ್. ಅವರ ಈ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಕೆ.ವಿ.ಯನ್. ಅವರದು ಏಕ ಕೇಂದ್ರಿತವಾದ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲ. ಅವರು ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪರಿಕರಗಳು ಕೂಡಾ ಭಿನ್ನವಾದುದು. 'ತೀ.ನಂ.ಶ್ರೀ. ಯವರ ಕಾವ್ಯಮಿಮಾಂಸೆ ಆಕರ ಗ್ರಂಥವೇ ಹೊರತು ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಬೇಕಾದ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸಲಾರದು' ಎಂಬುದು ಕೆ.ವಿ.ಯನ್. ಅವರ ನಿಲುವು. ಆದರೆ ತೀ.ನಂ.ಶ್ರೀ.ಯವರು ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯ ಮಿಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಬರೆದ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಕೆ.ವಿ.ಯನ್. ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ನಾವು ತೀ.ನಂ.ಶ್ರೀಯವರ ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯ ಮಿಮಾಂಸೆಯಿಂದ ಅನೇಕವನ್ನು ಕಲಿತ್ತಿಲ್ಲವೆ? ಆಶಾದೇವಿ ಯವರು ನಡೆಸಿದ ಸಂದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯ ಮಿಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಖಳಕೃತಿಯೆಂದು ಕಟುವಾಗಿ ಟೀಕಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಎಲ್ಲೂ ಕಟುವಾಗಿ ಮಾತಾಡದಿರುವ ಕೆ.ವಿ.ಯನ್. ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯಮಿಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಖಳಕೃತಿಯೆಂದು ಕರೆದುದು ನನಗೆ ಆಶ್ಚರ್ಯವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಿತು. ನನಗನ್ನಿಸುವಂತೆ ತೀ.ನಂ.ಶ್ರೀ.ಯವರು ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯಮಿಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಬರೆದುದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅಗತ್ಯಕ್ಕಾಗಿ. ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಗೆ ಕೆ.ವಿ.ಯನ್. 'ತೀ.ನಂ.ಶ್ರೀ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಿಂತನೆಗಳು' ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಪ್ರಮುಖ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. 'ತೀ.ನಂ.ಶ್ರೀ.ಯವರ ಕಾವ್ಯಮಿಮಾಂಸೆ ಯಲ್ಲಿ ಅವರು ವಿವರಿಸಿದ ಧ್ವನಿತತ್ವ 'ಅಧಿಕೃತ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಾಗಿದೆ' ಎರಡನೆಯದಾಗಿ 'ತೀ.ನಂ.ಶ್ರೀ. ಬಳಸಿದ ವಿಮರ್ಶಾ ಮಾನದಂಡಗಳು ಶುದ್ಧ ಸಾಹಿತ್ಯ ಶೋಧದಲ್ಲಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು.' ಈ ಲೇಖನವನ್ನು ಬರೆದ ಎಷ್ಟೋ ಅನಂತರ ಆಶಾದೇವಿಯವರು ನಡೆಸಿದ ಸಂದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಕೆ.ವಿ.ಯನ್. "ಖಳಕೃತಿ" ಯೆಂದು ಕರೆದರು. ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯಮಿಮಾಂಸೆಯಿಂದಾಗಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಹೊಸ ಆಯಾಮ ಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಕೆ.ವಿ.ಯನ್. ಅವರ ನಿಲುವು ಆದರೆ ಈ ಮಾತುಗಳು 'ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯ ಮಿಮಾಂಸೆ 'ಕೃತಿಯನ್ನು "ಖಳತ್ವ" ಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸಲು ಬೇಕಾದ ನ್ಯಾಯವನ್ನು ಖಂಡಿತಾ ಒದಗಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯ ಮಿಮಾಂಸೆಯು ಬಂದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅವರ ತೀ.ನಂ.ಶ್ರೀ.ಯವರ ಸರೀಕರಾದ ಅನೇಕ ಲೇಖಕರು ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯಮಿಮಾಂಸೆಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಕುವೆಂಪು "ರಸೋ ವೈ ಸಃ" ಬರೆದರು. ಬೇಂದ್ರೆ ಕಾವ್ಯಯೋಗದ ಕುರಿತು ಹೇಳಿದರು. ಬೇಂದ್ರೆಯವರ "ಚತುರ್ಮುಖ ಸೌಂದರ್ಯ" ಪು.ತಿ.ನ. ಅವರ 'ಭವನಿಮಜ್ಜನ ಚಾತುರ್ಯ' ಲಘಿಮಾಕೌಶಲ-ಮುಂತಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ-ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ತುರ್ತುಗಳೆಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ವಸಾಹತುಕಾಲದ ಬುದ್ಧಿ ಜೀವಿಗಳು ನಡೆಸಿದ ಬೌದ್ಧಿಕ ಅನುಸಂಧಾನವೂ ಹೌದು. ಈಚೆಗೆ ಜಿ.ಎನ್.ದೇವಿಯವರು ಸಂಪಾದಿಸಿದ Indian literarycriticism ನಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಧ್ವನಿ; ರಸ; ರೀತಿ; ಅಲಂಕಾರಗಳ ಕುರಿತ

ಲೇಖನಗಳಿವೆ. ಇವೆಲ್ಲವನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ನೋಡಿದರೆ ಕೆ.ವಿ.ಯನ್. ಅವರ ನಿಲುವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಕನ್ನಡದ್ದೇ ಆದ ಜ್ಞಾನ ಮಾದರಿಯೆಂದು ಕೆ.ವಿ.ಯನ್. ಹೇಳುತ್ತಿರಬಹುದು ೧(ಪು.೨೪೮ರಿಂದ) ಕೆ.ವಿ.ಯನ್. ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಅನೇಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಇಡುತ್ತಾರೆ ಅವರ ತೊಂಡು ಮೇವು ಒಂಬತ್ತು ಸಂಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಲೇಖನಗಳಿವೆ. ಅದರ ಮುದ್ರಣಕ್ಕೆ ಕೆ.ವಿ.ಯನ್ ಅನುಮತಿ ನೀಡಿದ್ದಕ್ಕೆ ನಾವು ಕೃತಜ್ಞರಾಗಬೇಕು. ಅವರು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆದು ಬಂದ ದಾರಿಗಳನ್ನು ಈ ಕಂತೆಗಳು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಅವರು ಈಗಿನ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರೆಕ್ಟ ನಮಗೆ ಬೇಕಾಗುವ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. (ಬ್ರೆಕ್ಟ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ರಂಗಭೂಮಿ) ಮತ್ತೊಂದು ಮಾತು: "ಬರೆಯುವುದೇಕೆ? ಇನ್ನೊಬ್ಬರೊಡನೆ ಮಾತಾನಾಡುವ ಒಂದು ದಾರಿಯಾಗಿ ಬರಹವನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದು ನಮ್ಮನ್ನೇ ನಮಗೆ ತೋರಿವ ದಾರಿಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಗೊತ್ತಾಗಬೇಕು. ದೀಪವೆಂದರೆ ಬೆಳಕು ಹೌದು ದಾರಿಯೂ ಹೌದು ಅಲ್ಲವೆ? (ಕೆ.ವಿ.ಯನ್. ಅವರ ಮನ್ನಿಸಲು ಕೋರುತ್ತ ಹಿನ್ನೋಟದ ಮಾತುಗಳು) ಇದು ಕೆ.ವಿ.ಯನ್. ಶೈಲಿ. ಸಂದೇಹವಾದವು ವಿಜ್ಞಾನದ ಒಂದು ಹಾದಿ. ಇದು ಕೆ.ವಿ.ಯನ್ ಅವರ ದಾರಿಯೂ ಹೌದು. ತೊಂಡು ಮೇವು ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೆ.ವಿ.ಯನ್. ಯಾವ ಲೇಖನ ಯಾವಾಗ ಬರೆದರು ಎಂಬ ಉಲ್ಲೇಖಗಳಿಲ್ಲ. ಪ್ರಕಾಶಕರು ಅದರ ಕಡೆಗೆ ಗಮನಹರಿಸಿದ್ದರೆ–ಚರ್ಚೆ ದಾರಿ ಸುಗಮವಾಗುತ್ತಿತ್ತು ಎಂದು ನನ್ನ ಭಾವನೆ (ಈ ವಿಚಾರಸಂಕಿರಣ ನಡೆಯದಿದ್ದರೆ ನಾನು ಇಷ್ಟು ಬೇಗ ತೊಂಡು ಮೇವು ಓದಲು ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತು ಬರೆಯಲು ಆಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸೂಚಿಸಬಯಸುತ್ತೇನೆ.) ಇಲ್ಲಿಯ ಲೇಖನಗಳು ಒಂದೇ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಬರೆದವುಗಳಲ್ಲ ಎಂಬ ಅರಿವು ನನಗಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕುರಿತಂತೆ ಅವರೆತ್ತುವ ಪ್ರಶ್ನೆ ನಮ್ಮನ್ನು ಕೆಣಕುತ್ತವೆ. ಮುಂದಿನ ದಾರಿಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಬ್ರೆಕ್ಟ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ– "ನಾಟಕವಿರುವುದು ಕೇವಲ ಮನರಂಜನೆಗಾಗಿ ಅಲ್ಲ ನೋಟಕ ನಾಟಕ ನೋಡಿ ಚಿಂತಿಸುವಂತಿರಬೇಕು." ಈ ಮಾತು ಕೆ.ವಿ.ಯನ್. ಅವರ ಬರಹಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅವರು ದಾರಿಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಿ ನಮಗೆ ಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಈಗ ಆ ದಾರಿಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಆಯ್ಕೆ ನಮ್ಮದು. ದಾರಿ ಸಾಗುವುದೆಂತೋ ನೋಡಬೇಕು. ಅವರು ಕಟ್ಟಲು ಹೊರಟಿರುವ ಜ್ಞಾನ ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಕೈಗಳು ಕೂಡಾ ಸೇರಬೇಕೂಂತ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕೆ.ವಿ.ಯನ್. ಅವರ ತೊಂಡು ಮೇವು ತುಂಬಾ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಬಯಸುತ್ತದೆ.



ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ

೧೯೭೦ರ ದಶಕದ ಅನಂತರ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಚಾರಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂದವು. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ರಾಜಕಾರಣದ ಜೊತೆಗೆ ಮೈತ್ರಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಬೇಕು. ಸಾಹಿತಿಗೆ ರಾಜಕೀಯ ಬದ್ಧತೆ ಇರಬೇಕು. ಮುಂತಾದ ಮಾತುಗಳು ೧೯೭೦ರ ದಶಕದಿಂದ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಚಲಿತಗೊಂಡವು. ಆದರೆ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಮುಂಚೆ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಕಮ್ಯುನಿಸ್ಟ್ ಪಾರ್ಟಿಯ ಜೊತೆಗೆ ಸಂಬಂಧವಿರಿಸಿಕೊಂಡು ಅದರ ಮುಖೇನ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಬರೆದ ಲೇಖಕರು ಸಾಹಿತ್ಯದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸಿ ರುವುದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಬಾರದು. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ 'ಪ್ರಗತಿಪಂಥ', ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಲೇಖಕರ ನಿಲುವುಗಳೂ ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆ ಮಾತ್ರ. ನಿರಂಜನರಿಗೆ ಕಮ್ಯುನಿಸ್ಟ್ ಪಾರ್ಟಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಬದ್ಧ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವಿತ್ತು. ಎಡಪಂಥೀಯರು – ರಾಜಕೀಯ ಬದ್ಧತೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ – ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಡವರ ಕಾಳಜಿಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರ

ಬೇಕೆಂದು ಕೆಲವು ಪ್ರಗತಿಶೀಲರು ನಂಬಿದ್ದರು. ಕುಮಾರ ವೆಂಕಣ್ಣ; ನಿರಂಜನ ಮುಂತಾದವರು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರು. ನಿರಂಜನರ 'ಬುದ್ಧಿ ಭಾವ ಬದುಕು' ಕೃತಿಯ ಲೇಖನಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿವೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಬದ್ಧತೆಯಿಲ್ಲ ದಿದ್ದರು ತುಂಬಾ ಉದಾರವಾಗಿ 'ಪ್ರಗತಿಪರತೆ'ಯನ್ನು ನಂಬಿದ್ದ ತ.ರಾ.ಸು. ಅ.ನ.ಕೃ. ಇವರ ನಿಲುವುಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದವು. ಹೀಗಾಗಿ ಪ್ರಗತಿಶೀಲರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯ ತಲೆದೋರಿದ್ದವು. ಕುತೂಹಲದಾಯಕ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಪ್ರಗತಿ ಶೀಲರು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಪ್ರಗತಿಪರತೆಯನ್ನು ನಂಬಿ 'ಬಡವರ' ಬಗ್ಗೆ ಬರೆದರೋ ಅದೇ ರೀತಿ ಅವರು 'ಟ್ರೇಡ್ ಯುನಿಯನ್'ನ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಬರೆದರು. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರಾಚೆಗಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವತೆಯನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮವು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಯಿತು. ಇದರೊಂದಿಗೆ ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ಬಡತನವು ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಸ್ತು ಏಕಾಗಿದೆ? ಎಂಬಂಥವುಗಳು, ಕುವೆಂಪು ಅವರ 'ಕೋಗಿಲೆ ಮತ್ತು ಸೋವಿಯತ್ ರಷ್ಯಾ' 'ಕಲ್ಕಿ' ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ಬೇಂದ್ರೆಯವರ 'ಕುರುಡು ಕಾಂಚಾಣ' ಇವುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಅಂದರೆ ಒಂದು ಸಮಾನವಾದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಸಮಾಜಪರವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡವು. ೧೯೭೪ರಲ್ಲಿ ಜಾತಿವಿನಾಶ ವೇದಿಕೆಯಿಂದ ಮೈಸೂರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಮಾವೇಶವು ನಡೆಯಿತು. ೧೯೪೯ರಲ್ಲಿ ಬಂಡಾಯ ಚಳುವಳಿಯು 'ಖಡ್ಗವಾಗಲಿ ಕಾವ್ಯ, ಜನರನೋವಿಗೆ ಮಿಡಿವ ಪ್ರಾಣಮಿತ್ರ' ಎನ್ನುವ ಘೋಷಣೆಯನ್ನು ಪ್ರಣಾಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಅಂಗೀಕರಿಸಿತು. ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಇವೆಲ್ಲಕ್ಕೆ ಮಹತ್ವವಿದೆ.

ಪ್ರಗತಿಶೀಲರ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಅ.ನ.ಕೃ. ಹೀಗೆ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ :

೧. ಶ್ರಮಜೀವಿಗಳಿಗೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಆದರ್ಶವಿದೆ.

೨. ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಲೇಖಕ – ಬರಹದಲ್ಲಿ ಶ್ರಮಜೀವಿಗಳ ಪರವಿರುತ್ತಾನೆ.

೩. ಇಂದಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಹಿಮ್ಮೆಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಶ್ರಮ ಜೀವಿಗಳು ಪ್ರಾಚೀನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಾಹಕವಾಗಿದ್ದಾರೆ.

ಶ್ರಮ ಜೀವಿಗಳಿಗೆ ಸಹಾಯ ನೀಡಲು ಲೇಖಕರು ಅವರ ರಾಜಕೀಯ ಪಕ್ಷಗಳ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ (ಅ.ನ.ಕೃ. ೧೯೫೦/೨೦೦೩, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಪು. ೨೪). ಹೀಗಾಗಿ ಕನ್ನಡದ ಲೇಖಕರಲ್ಲಿ 'ಕಮ್ಯುನಿಸಂ' ಪರವಾದ, ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂದಿತ್ತು. ಟಿಕಮ್ಯುನಿಸಂಟಿಗೆ ಒಂದು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಅರ್ಥವಿದೆ. ಅದರ ಲೋಕ ದೃಷ್ಟಿಯು ಬೇರೆ. ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಕನ್ನಡದಂಥ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಟಿಕಮ್ಯುನಿಸಂಟಿಗೆ ಬದ್ಧವಾದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂದಿರುವುದು. ಕನ್ನಡದ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರು

ಸಾರಾಸಗಟಾಗಿ ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದರು. ಅವುಗಳನ್ನು 'ಕಪ್ಪು-ಬಿಳುಪಿನ', 'ಕಾರ್ಡ್‌ಬೋರ್ಡಿನ' ಪಾತ್ರಗಳೆಂದು ಹೀಗಳೆದರು. ಇದಕ್ಕೆ ಹತ್ತಿರವಾದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬಂಡಾಯ ಮತ್ತು ದಲಿತ ಚಳುವಳಿಗೂ ಅಂಟಿಕೊಂಡಿತು. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವ ಸ್ಥಿತಿಯು ಹಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಸಮುದಾಯ ಚಳುವಳಿ; ಬಂಡಾಯ ಚಳುವಳಿ; ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಚಳುವಳಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವನ್ನು ಅನ್ವಯಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನ ಆವಶ್ಯಕತೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ. ಆದುದರಿಂದ ಜನರು ಅದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿದರು. ಸಮುದಾಯ ಚಳುವಳಿಯು ಜನರ ರಂಗಭೂಮಿಯೆಂಬಂತೆ ಬಿಂಬಿತವಾಯಿತು. ಹೀಗಾಗಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ಕನ್ನಡದ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳಿಗೆ ತನ್ನದೇ ಕೊಡುಗೆಯನ್ನು ನೀಡಿದೆ.

ಈ ಲೇಖನದ ಉದ್ದೇಶವಿರುವುದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸ್ಥೂಲವಾದ ಪರಿಚಯವನ್ನು ನೀಡುವುದು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ ಶಿಸ್ತಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಚರಿತ್ರೆಯ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮ; ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮ; ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮ; ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮ – ಹೀಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮಗಳಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು. ಇದರ ಅರ್ಥವಿಷ್ಟೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಕ್ಕೆ ಇರುವ ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಾಲವಾದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಇದರಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೇಲೆ ಎಷ್ಟು ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದೆಯೋ ಅಷ್ಟೇ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಅದು ಇನ್ನಿತರ ಶಿಸ್ತುಗಳ ಮೇಲೂ ಬೀರಿದೆ.

ಇದರೊಂದಿಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ಗುರುತಿಸಬೇಕು. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿವೆ. ಅಂದರೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಒಂದು ಘಟಕ ಅಥವಾ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ರೂಪವಿದೆಯೆಂದು ನಾವು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬಾರದು.

ಅದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿವೆ. ಅದು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರುವ ರೂಪವನ್ನು ಕೂಡಾ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಭೌತವಾದಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸಬಹುದು. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಭೌತವಾದಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯವಾಗುವ ಮತ್ತು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ತನ್ನ ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ಕೊಂಚ ಬದಲಾಯಿಸಿರುವ 'ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆ'ಯ ರೂಪಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪಕ್ಷಿನೋಟವೆಂಬಂತೆ ಪರಿಚಯಿಸಲಾಗುವುದು. ಇದರೊಂದಿಗೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಸಾಮಾಜಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ

ಹಂತದಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನ ರೀತಿಯ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ತೋರಿಸಿದೆ. ಜಮೀನುದಾರಿ ಪದ್ಧತಿ (Feualism), ಬಂಡವಾಳವಾದ (Capitalism), ಜಾಗತೀಕರಣ (Globalization).

ಸಾಂದರ್ಭಿಕವಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಇವುಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಆಧುನಿಕ ಯುಗದಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಅದರದ್ದೇ ಆದ ಪ್ರಸ್ತುತತೆಯಿದೆ. ಅನೇಕರು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿರುವಂತೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ಅವಸಾನ ಹೊಂದಿದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ಅರ್ಥಹೀನ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ಬರಿಯ 'ವರ್ಗ'ದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತ್ರ ಮಾತಾಡುತ್ತದೆ ಮುಂತಾದ ಮಾತುಗಳು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಬಗ್ಗೆ ಕೇವಲ ಟಿತೋರುನೋಟಟಿದ ಹೇಳಿಕೆಗಳಾಗಿವೆ ಮತ್ತು ಈ ಮಾತುಗಳು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಬಗ್ಗೆ ತೋರಿಸಿದ ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹದ ಹೇಳಿಕೆಗಳಾಗಿವೆ. ಈ ಹೇಳಿಕೆಗಳು ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿವೆ. ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯು ತನ್ನ ವಿರುದ್ಧದ ಅಲೆಗಳಿಗೆ ಅಷ್ಟೇ ತೀವ್ರವಾಗಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿದೆ ಕೂಡಾ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಮತ್ತು ನಿರಚನ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯು ತೋರಿಸಿದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ.

ಎಲ್ಲಿಯೆಟ್-ಲೀವಿಸರ (ನ್ಯೂಕ್ರಿಟಿಸಿಸಂನ ನಿಲುವು ಕೂಡಾ ಇಂಥದ್ದೆ). ಈ ನಿಲುವಿನಲ್ಲಿ ನಾವು ಇನ್ನೊಂದು ಪೂರ್ವಸ್ವೀಕೃತ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಅದೆಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿ ಒಂದು ಸ್ವತಂತ್ರ (ಅಂದರೆ ದೇಶ-ಕಾಲ-ಜನ- ನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಕರ್ತೃವಿನ ವೈಯಕ್ತಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅವನ ವೈಚಾರಿಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ದಾಟಿ ನಿಲ್ಲಬಲ್ಲ). ಸಾವಯವ ಅಸ್ತಿತ್ವ, ಅಂದರೆ ಈಗ ನಾವು ಮುಕ್ತ / ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಕೆಳಗಿನ ಅದೃಶ್ಯ ಒತ್ತಾಯಗಳನ್ನು ; ಅದರ ಚೌಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ವಿಚಾರ-ಅನುಭವ ಮುಂತಾದ ಪರಸ್ಪರ ಅನಯಗಳು ಹಾಗೂ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿ ಸಾವಯವ ವಾದದ್ದು ಎನ್ನುವ ನಿಲುವು. ಅರ್ನಾಲ್ಡ್ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ತಳೆಯುವ ಮುಕ್ತತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ನಾವು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಕೇಳಬಹುದು. ಅಂದರೆ, ಬೇರೆಲ್ಲ ಟಿಇಸಂಟಿಗಳು ಹಾಗೂ ತಾತ್ವಿಕ / ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಕೃತಿಯ ಮೇಲೆ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಚೌಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಹೇರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವಂತೆಯೇ ಈ ಮುಕ್ತ ವಿಮರ್ಶಕರು ಕೃತಿಯ ಮೇಲೆ ತಮ್ಮದೇ (ಅಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕ) ಚೌಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಹೇರುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ತೋರಿಸಬಹುದು (ಅರಿವು-ಬರಹ, ೪, ೧೯೯೩, ಆರ್. ಶಶಿಧರ - ಮುಕ್ತ ವಿಮರ್ಶೆ ಮತ್ತು ಚೌಕಟ್ಟು, ಪು. ೫೯). ಶಶಿಧರ್ ಅವರು ಹೇಳುವಂತೆ, ನ್ಯೂಕ್ರಿಟಿಸಿಸಂ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ; ಹಾಗೂ ಸಾಹಿತ್ಯ ಇವೆರಡರ ಮಿಶ್ರ ಫಲ ಎನ್ನು ವುದನ್ನು ಬಹಳ ಸಾರಿ ನಾವು ಮರೆಯುತ್ತೇವೆ.

ಅಂದರೆ ನ್ಯೂಕ್ರಿಟಿಸಿಸಂಗೆ ಬಹಳ ಬಿಗಿಯಾದ ಕರ್ನ್ಸರ್ವೇಟಿವ್ ಆನ್ಟಾಲಜಿ ಮತ್ತು ಎಪಿಸ್ಟಮಾಲಜಿ ಇದೆ. ಆದರೂ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ನ್ಯೂಕ್ರಿಟಿಸಿಸಂ ನಿಲುವುಗಳು ಎಲ್ಲಿಯೆಟ್‌ನ ಕೆಲವು ಹೇಳಿಕೆಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿ ಬಂದವು ಎಂದು ಈಗ ಎಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಭಾವಶೀಲ ಕಾವ್ಯವನ್ನು (ರೊಮಾಂಟಿಕ್ ಕಾವ್ಯವನ್ನು) ಕೇವಲ ಭಾವಸ್ಫೂರ್ತಿಯ ನೇರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೆಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದ ಕನ್ಸರ್ವೇಟಿವ್ ಎಲಿಯಟ್ ಅಂಥ ಕಾವ್ಯದ ರಾಜಕೀಯ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಣಾಮಗಳಿಗೆ ಹೆದರಿ 'ಟ್ರಡಿಷನ್' ಅಥವಾ 'ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿನ ಪರಂಪರೆ' ಎನ್ನುವ ಕನ್ಸರ್ವೇಟಿವ್ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ (ಅದೇ, ಪು. ೧೩೩), ಗಿರಡ್ಡಿಯವರ 'ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಪರಂಪರೆ' (೧೯೮೧), ಟಿ.ಎಸ್. ಎಲಿಯಟ್ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ನವ್ಯಕಾವ್ಯ ಸಂದರ್ಭ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು (ಇದೇ ಲೇಖಕರ ರಚನೆ-ನಿರಚನೆ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿನ ನಿರಚನವಾದದ ಮಿತಿಯನ್ನು 'ಕಟ್ಟಲ್ಲದ ಕಟ್ಟು' ಎನ್ನುವ ಲೇಖನ ನೋಡಬಹುದು. ೨೦೦೦, ಪು. ೧೩೦).

ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶಾ ಪಂಥವು ಅನ್ಯ ವಿಮರ್ಶಾ ಪಂಥಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುವಾಗಲೂ ಆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ನಾವು 'ಶುದ್ಧ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ' ವಲಯದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯೆಂದೋ; ಅಥವಾ ಒಂದು ವಿಮರ್ಶಾ ಪಂಥಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಬಂದ ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹಿತ ನಿರ್ಣಯಗಳೆಂದೋ ಕರೆಯುವುದು ಕಷ್ಟ ಮತ್ತು ಹಾಗೆ ಕರೆಯಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶಾ ಪಂಥವನ್ನು ಅದರ ಉದಾರತೆಯನ್ನು ಕಟುವಾಗಿ ಟೀಕಿಸಿದ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬರಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಾಗಿ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ನವೋದಯದಲ್ಲಿ ಉದಾರತೆಯಿದೆ. ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಕೇಂದ್ರಿತ ಹಾಗೂ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠತೆಯೆಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಿದೆ. ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿನ ಪ್ರಮುಖ ಕವಲುಗಳಾದ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆ; ರೂಪನಿಷ್ಠ ವಿಮರ್ಶೆ – ಮುಂತಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾಗುವುದು ಕೃತಿ – ಅದರ ರೂಪ; ರಚನೆ; ಬಂಧ; ಸಮಗ್ರತೆ ಇತ್ಯಾದಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು. ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಬಹುದಾದರೂ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಈ ವಿಮರ್ಶಾ ಪಂಥಗಳ ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವುಗಳು (Idealogical Stand Point) ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಹವಾಗಿವೆ. ಅಂದರೆ ಈ ವಿಮರ್ಶಾ ಪಂಥಗಳ ಕೇಂದ್ರ ಲಕ್ಷ್ಯವಿರುವುದು ಕೃತಿಗಳ ಮೇಲೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆ ಕೃತಿ – ಸಮಾಜ, ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ತಾತ್ವಿಕತೆ, ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಕೃತಿಕಾರ, ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಕೃತಿ ; ಹೀಗೆ ಹಲವು ವಿನ್ಯಾಸಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಕೃತಿಯು ಕೇಂದ್ರವಲ್ಲ. ಅದು ಅಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರವೇಶಿಸಿ ; ಅಲ್ಲಿಯೇ ನಿರಸನ ಹೊಂದುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ

ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ನಾವು ಬರಿಯ 'ತತ್ವ ಕೇಂದ್ರಿತ' (Idealogical) ಅಥವಾ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ (Cultural) ಎಂದು ಕರೆಯುವುದಕ್ಕಿಂತ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಬದ್ಧತೆಯುಳ್ಳ ವಿಮರ್ಶೆಯೆಂದು ಕರೆಯುವುದು ಸೂಕ್ತ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕುರಿತು ಚರ್ಚೆಗಳು ಬಂದಿವೆಯಾದರೂ ಅದು ತನ್ನ ರಾಜಕೀಯ ಬದ್ಧತೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಇವತ್ತಿಗೂ ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗಿದೆ.

ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಇತರೆ ವಿಮರ್ಶಾಪದ್ಧತಿಗಳನ್ನು ಅನುಕರಿಸಿಲ್ಲ ಹಾಗೂ ಇತರೆ ವಿಮರ್ಶಾ ಪದ್ಧತಿಗಳಲ್ಲಿರುವ ಕೆಲವು ಸೀಮಿತ ಚೌಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಮುರಿದಿದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶಾ ಪದ್ಧತಿಯು ಇತರೆ ವಿಮರ್ಶಾ ಪದ್ಧತಿಗಳಂತೆ ರಮ್ಯತೆಯ ಆದರ್ಶವಾದವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿಲ್ಲ. ಕೃತಿಗಳನ್ನು ವರ್ಗೀಕರಿಸಿ ಅಥವಾ ಒಡೆದು ನೋಡುವುದು ಅದರ ಗುರಿಯೂ ಅಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶಾ ಪದ್ಧತಿಯು ಶುದ್ಧ ಸೌಂದರ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯೂ ಅಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುವಾಗ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ತುಂಬಾ ಮೇಲುನೋಟದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಅದು ಮಂಡಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಕೃತಿಕಾರನ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮ, ಅವನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಮತ್ತು ಕೃತಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅದು ಕೇವಲ ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ವಿಮರ್ಶಾ ಪರಿಕರವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆಯೆಂದು ಹೇಳುವಂತಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಕೃತಿಕಾರನ ಮನಸ್ಸನ್ನು; ಕೃತಿಯ ಪಾತ್ರಗಳ ವರ್ತನೆಯನ್ನೂ; ಓದುಗರ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ವಿಮರ್ಶಾ ಪರಂಪರೆಯ ಕೇಂದ್ರವು ಮೂರು ಧಾರೆಗಳಲ್ಲಿವೆಯಾದರೂ ಮನಸ್ಸು ಅಥವಾ ಕೃತಿಕಾರನ ಮನೋಸ್ಥಿತಿ ಎಂಬುದು ಅದಕ್ಕೆ ಕೇಂದ್ರ. ಕೃತಿಯು ಯಾವ ಬಗೆಯದು, ಕೃತಿಯ ರಸ ಕೇಂದ್ರ ಯಾವುದು, ಕೃತಿಯಿಂದ ಪಡೆಯುವ ಆನಂದದ ಸ್ವರೂಪವೇನು ಎಂದು ಚರ್ಚಿಸುವುದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಉದ್ದೇಶವಲ್ಲ. ಕೆಲವು ವಿಮರ್ಶಾ ಪಂಥಗಳು ಕೃತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಯಾವ ತೀರ್ಮಾನವನ್ನು ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ ಅಥವಾ ಕೃತಿಯ ತಾತ್ವಿಕ ಸ್ವರೂಪದ ಬಗ್ಗೆ ಮೌನವನ್ನು ತಳೆಯುತ್ತವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ತಳೆಯುವ ನಿಲುವಿನಲ್ಲಿ 'ರಸ ಗ್ರಹಣ' ಕೇಂದ್ರಿತ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವಿರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅದು ಕೃತಿಯ ಸಮಗ್ರ ತಾತ್ವಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಬಗ್ಗೆ ಚಕಾರವೆತ್ತುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಆದರೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ

ವಿಮರ್ಶೆಯು ಕೃತಿಯ ಮೌಲ್ಯದೊಂದಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಕುರಿತು ಪ್ರಗತಿಶೀಲರು ಆಕ್ಷೇಪ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದರು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಮೂಲತಃ ಕೃತಿಯ ತಾತ್ವಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ವಿವೇಚಿಸುತ್ತದೆ. ಕೃತಿಯೊಂದರಿಂದ ಒಬ್ಬ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಎಷ್ಟು ಮನೋರಂಜನೆಯು ಸಿಗುತ್ತದೆಯೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಗುರಿಯಲ್ಲ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪ್ರಯತ್ನವು ಗಂಭೀರವಾದುದು.

ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಮೂರು ಹಂತಗಳಿವೆ.

೧. ಮೊದಲನೆಯ ಮಹಾಯುದ್ಧಕ್ಕಿಂತ ಹಿಂದಿನ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆ.
೨. ಮೊದಲ ಮತ್ತು ಎರಡನೆಯ ಮಹಾಯುದ್ಧದ ಮಧ್ಯೆ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆ – ಇದಕ್ಕೆ ಕನ್ನಡ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಬಂದಿದೆ. ಉದಾ: ಕಾರಂತರ ಜಾರುವ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ.
೩. ಎರಡನೆಯ ಮಹಾಯುದ್ಧದ ಅನಂತರದ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ.

ಈ ಮೂರು ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪಂಥಾಹ್ವಾನಗಳನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ತಾತ್ವಿಕತೆ, ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತಿವೆ. ಈ ಮೂರು ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ರಾಜಕಾರಣದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ತಿರುವು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ.

ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯು ಭಾವುಕ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಅಲ್ಲ. ಅದೊಂದು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯ ನಿರೀಕ್ಷಿತ ಎದುರಾಳಿಗಳನ್ನು ಇದಿರಿಸಬೇಕಾಗಿ ಬಂತು. ಮತ್ತೊಂದೆಡೆಯಿಂದ ಬಂಡವಾಳವಾದಿ ಜಗತ್ತು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಪಂಥಾಹ್ವಾನವನ್ನೂ ಎದುರಿಸಬೇಕಾಗಿ ಬಂತು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇದು ಮಧ್ಯಮವರ್ಗದ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳಿಂದ ಬಂದ ವಿರೋಧ. ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಎದುರಾಳಿಗಳಿದ್ದರು.

೧. ಉದಾರವಾದಿಗಳು
೨. ಮಾನವತಾವಾದಿಗಳು
೩. ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವಾದಿಗಳು
೪. ಬಂಡವಾಳವಾದಿ ಜಗತ್ತು ಆಕರ್ಷಕವಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿಯೂ ಉದಾರವಾದಿ ಮಾನವತಾದದ ಕಟು ಟೀಕೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ರೊಮ್ಯಾಂಟಿಕ್ ಪರಂಪರೆಯ ಬಗೆಗಿನ ನಿಲುವನ್ನು ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಲೇಖಕರಾದ ನಿರಂಜನ ಅವರು 'ಬುದ್ಧಿ-ಭಾವ-ಬದುಕು' ಮತ್ತು ಅ.ನ.ಕೃ. ಅವರು 'ಸಜೀವ ಸಾಹಿತ್ಯ' (ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ) ಮಾಡಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ.

ಉದಾರವಾದಿಗಳು ತಳೆಯುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಉದಾರತೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರು ವುದು. ಎಲ್ಲವನ್ನು ಉದಾರವಾಗಿ ನೋಡುವುದು ಈ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಹಿಂದಿರುವ ತಾತ್ವಿಕತೆ. ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಉದಾರವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯೆನ್ನುವುದು ಎಲ್ಲವನ್ನು ಸಹಿಸುತ್ತದೆ. ಉದಾರವಾಗಿ ನೋಡುವುದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ತಾರತಮ್ಯ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ವೆನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಮಾನವತಾವಾದಕ್ಕೂ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಉದಾರತೆಯೇ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲರೂ ಮನುಷ್ಯರೆಂದು ಅದು ನೋಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮನುಷ್ಯತ್ವ ದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ತಾರತಮ್ಯತೆಯೆನ್ನುವುದು ಮಾನವತೆಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರೂ ಸಮಾನರು. ಕೆಲವರು ಹೆಚ್ಚು ಸಮಾನರು. ಅದು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಸಮಸ್ಯೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳ ಪ್ರಧಾನ ಆಕ್ಷೇಪವಿರುವುದು ಇದೇ ಕಾರಣಕ್ಕೆ. ಬಂಡವಾಳವಾದವಂತೂ ಬಡವರ ಪರವಾಗಿ ಯೋಚಿಸುವುದೆ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪಂಥಾಹ್ವಾನಗಳನ್ನು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಎದುರಿಸಬೇಕಾಯಿತು. ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಮಧ್ಯಮವರ್ಗಕ್ಕೆ ಹಣ; ಅಧಿಕಾರ; ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳು ಬೇಕಾಗಿದ್ದವು ಅದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಆದುದರಿಂದ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ವಿರುದ್ಧ ಒಂದು ಆಕರ್ಷಣೆಯನ್ನು ಯಾವುದು ಒಡ್ಡುತ್ತದೆಯೋ ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಮಧ್ಯಮವರ್ಗದ ಜನರು ತುಂಬಾ ಆಕರ್ಷಿತರಾದರು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇದೇ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ತಮ್ಮ ಬೌದ್ಧಿಕ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪರಿಕರವನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಕುತೂಹಲದ ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಗತಿಯಿದೆ. ಅದೇಂದರೆ ಅನೇಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರು ಮುಖ್ಯರಲ್ಲ. ಅವರ 'ಆಗು-ಹೋಗು'ಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಏನಿದ್ದರೂ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಕಸರತ್ತು; ಬೌದ್ಧಿಕ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಅನೇಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶಾ ಪಂಥಗಳು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಂತಿವೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ತಾತ್ವಿಕತೆ, ರಾಜಕಾರಣ ಮೂರರಲ್ಲಿಯೂ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮುಖ್ಯ ಗುರಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯರು ಅಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯವಾಗಲೀ; ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಾಗಲೀ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯರಿಗಿಂತ ಹೊರತಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಪರಿಭಾವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆರ್ಕೆ ಮಣಿಪಾಲರ 'ಮೀಸಲಾತಿಗಾಗಿ ಹೋರಾಟವೆ?

ಹೊರಾಟಕ್ಕಾಗಿ ಮೀಸಲಾತಿಯೇ?' ಲೇಖನವನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು (ಸಾಹಿತ್ಯ : ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮತ್ತು ಹೋರಾಟ, ೧೯೮೬, ಪು. ೧೧೦).

ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕಾರ್ಲ್‌ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಮತ್ತು ಫ್ರೆಡಿರಿಕ್ ಏಂಗೆಲ್ಸ್ ಅವರಿಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯ; ಕಲೆ; ಸಂಗೀತ; ಚಿತ್ರಕಲೆ; ಮುಂತಾದವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅಗಾಧ ಪ್ರಮಾಣದ ಜ್ಞಾನವಿತ್ತು. ಅವರು ಅವರ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ; ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆ; ಜನಪ್ರಿಯ ಕಲೆ; ಹಾಡುಗಳು; ಕತೆಗಳು; ಒಗಟುಗಳು ಮುಂತಾದವುಗಳ ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸಿದರು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಮತ್ತು ಏಂಗೆಲ್ಸ್ ಅವರ ಕೊಡುಗೆಯು ತುಂಬಾ ಮಹತ್ವದ್ದಾಗಿದೆ.

ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಮತ್ತು ಏಂಗೆಲ್ಸ್ ಅವರ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುವ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವೆಂದರೆ ಸೌಂದರ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಅವರು ತಳೆದಿರುವ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ವಾದ ನಿಲುವು. ಇದರಿಂದ ಅವರ ಬರಹಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಿಂತೆನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಹೊಸ ಶಕೆಯನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದವು ಮತ್ತು ಅದನ್ನೇ ನಾವೀಗ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಅದರ ಅನಂತರದಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಬದಲಾವಣೆಯಾಗಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮೂಲ ತತ್ವಗಳಲ್ಲಿ ಆಮೂಲಾಗ್ರವಾದ ಬದಲಾವಣೆಯಾಗಲಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಮತ್ತು ಏಂಗೆಲ್ಸ್‌ರ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಅವರ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಚಿಂತನೆಯಾದ ವೈಜ್ಞಾನಿಕತೆ ಮತ್ತು ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿ ಗುಣಗಳ ಮುಂದುವರಿಕೆಯಿದೆ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಕಲೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯು ಆಕಸ್ಮಿಕವಲ್ಲ. ಕಲೆಯಾಗಲೀ ಸಾಹಿತ್ಯವಾಗಲೀ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯೊಂದಿಗೆ ಚಲನಶೀಲತೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ ಮತ್ತು ಅದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ಕಂಡಿದೆ. ಕಲೆಯಾಗಲೀ, ಸಾಹಿತ್ಯವಾಗಲೀ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಸಮಾಜವಾದಿ ಆಶಯಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಅನಿವಾರ್ಯ, ಸೌಂದರ್ಯಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವತೆಯ ನಡುವೆ ದ್ವಂದ್ವಮಾನ ಭೌತಿಕವಾದಿ ಸಂಘರ್ಷವಿರುತ್ತದೆ. ಆದರ್ಶವಾದಿ ಸೌಂದರ್ಯಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಿಗೂ ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಮತ್ತು ಏಂಗೆಲ್ಸ್ ಅವರ ಚಿಂತನೆಗೂ ಮೂಲತಃ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಆದರ್ಶವಾದಿ ಸೌಂದರ್ಯಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರ ಪ್ರಕಾರ ಕಲೆಯು ಆದರ್ಶವೊಂದನ್ನು ಸೆರೆ ಹಿಡಿಯುವ ಪ್ರಯತ್ನ. ನಿಜವಾದ ವಾಸ್ತವಕ್ಕಿಂತ ಉನ್ನತವಾಗಿ ಆದರ್ಶವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯು ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ಗಿಂತ ಹಿಂದಿನ ಅನೇಕ ಸೌಂದರ್ಯಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಕಲೆಯನ್ನು ಮನುಷ್ಯ ಸಮಾಜಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ನೋಡಿದ್ದರು. ಇಡಿಯ ಮನುಷ್ಯ ಸಮಾಜದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಗಮನಕ್ಕೆ

ತಂದುಕೊಳ್ಳದೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಮತ್ತು ಏಂಗೆಲ್ಸ್‌ರ ದೃಢವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಸಂಬಂಧವೆನ್ನುವುದು ಪ್ರಧಾನ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಫಲವಾಗಿದೆ. ಅದು ಮನುಷ್ಯನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. (ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಸಿ. ವೀರಣ್ಣ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆ ಈ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಹೊಂದಿದೆ).

ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಮತ್ತು ಏಂಗೆಲ್ಸ್‌ರ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುವ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವೆಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯವಾಗಲೀ, ಕಲೆಯಾಗಲೀ ಚರಿತ್ರೆಯೊಂದಿಗಿನ ಮುಖಾಮುಖಿಯಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ವರ್ಗಸಂಘರ್ಷ, ರಾಜಕಾರಣ, ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವರ್ಗದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಿಂತನೆಯ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರುತ್ತದೆ.

೧೯೭೭ರಲ್ಲಿ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ನಿರಂಜನರನ್ನು ಆಂದೋಲನ ಪತ್ರಿಕೆಗಾಗಿ ಸಂದರ್ಶನ ನಡೆಸಿದ್ದರು. ನಿರಂಜನ ಅವರು ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಅದರಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದರು: 'ಅಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ನಾನು ಕಮ್ಯುನಿಸ್ಟ್ ವಿರೋಧ ಅಲ್ಲ. ಜಗತ್ತನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಕೊಡುಗೆ ಅಪಾರವಾದದ್ದು. ಆದರೆ (Thus for no further) ಎನ್ನುವ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ನಾನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ತರುಣ ಬರಹಗಾರರು ರಾಜಕೀಯದ ಕಡೆಗೆ ವಿಶೇಷ ಗಮನ ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ (ಮುಖತಃ ಪು. ೪). ಇದೇ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ 'ಸುಧಾ'ದ ಪ್ರಶ್ನಾವಳಿಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾ ನಿರಂಜನ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ: 'ಜನರೊಡನೆ (ಓದು ಬಲ್ಲವರು ಹಾಗೂ ಓದಲು ಬಾರದವರು) ಸಂವಹನ ಸಾಧಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ-ಕಲೆ ಇತ್ಯಾದಿ ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರವಹಿಸುತ್ತವೆ. ಆ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಸಂವೇದಿಗಳು ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನದಾಹಿ ಗಳು, ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಸಿದ್ಧಾಂತದಿಂದ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಪ್ರಭಾವಿತರಾಗುತ್ತಾರೆ (ಅದೇ, ಪು. ೬೫).

ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಮತ್ತು ಏಂಗೆಲ್ಸ್‌ರ ಪ್ರಕಾರ ಸೌಂದರ್ಯದ ಕುರಿತಂತೆ ಮನುಷ್ಯರ ಸಂವೇದನೆಯು ಹುಟ್ಟಿನಿಂದ ಬಂದಿರುವಂಥದಲ್ಲ. ಅದರ ಬದಲು ಅದು ಮನುಷ್ಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಸಾಧಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂಥದ್ದು. ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ರೂಪ (Content and form) ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸರಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುವುದೇ ಆಕೃತಿ, ವಸ್ತು, ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವುಗಳ ನಡುವಿನ ಅಂತರ-ಸಂಬಂಧಗಳ ಚರ್ಚೆಯಿಂದ. ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯೊಂದರ ಮೂಲಭೂತ ಸಾಮಗ್ರಿ ಇದೇ ಎಂದರೂ ಸಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ವಸ್ತು

ಮತ್ತು ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವುಗಳ ಸಂಬಂಧ ಮಾತ್ರ ತೀರಾ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದದ್ದು. ವಸ್ತುವಿಗೆ ತನ್ನದೇ ಆದ ಸ್ವಂತ ಅಸ್ತಿತ್ವವೊಂದು ಇದೆಯಾದರೂ ಅದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕೃತಿಯೊಂದರಲ್ಲಿ ರೂಪು ತಳೆಯುವುದು ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವಿನ ಜೊತೆಗೆ ಉಂಟಾಗುವ ಅಂತರ್ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳಿಂದ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಈ ಅಂತರ-ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳ ಸ್ವರೂಪ ಆ ರಚನೆಯ ಆಕೃತಿಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ (ಅಮೃತ ಮತ್ತು ಗರುಡ, ೨೦೦೩, ಪು. ೨೪).

ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿಯೂ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಆದರ್ಶಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯಾಗುತ್ತಿರುವಂತೆಯೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂರಚನೆಯು ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ. 'ಅನುಭವ ಜನ್ಯವಾದುದನ್ನು ಆಕಾಂಕ್ಷೆಯೊಡನೆ ಸಮೀಕರಿಸಿ ಅದಕ್ಕೆ ಕಲಾತ್ಮಕವಾದ ರೂಪವನ್ನು ಕೊಡುವುದು ಸಾಹಿತ್ಯವೆನಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಮೂರಕ್ಕೂ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಮಾನವಾದ ಸ್ಥಾನವು ಸಿದ್ಧಿಸಿದಾಗ ಮಾತ್ರವೇ ಅದು ಉತ್ತಮ ಸಾಹಿತ್ಯವೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಯೋಗ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಒಂದಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಒತ್ತು ಕೊಟ್ಟರೆ ಅಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಅದು ಅಪೂರ್ಣವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತದೆ. ರೂಪ ಮತ್ತು ವಸ್ತುಗಳ ಅವಿನಾಭಾವ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳವು, ಐಕ್ಯಭಾವವುಳ್ಳವು. ಇದು ಕೂಡಿಬಾರದಿದ್ದಾಗ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಮೊಟಕು ಗೊಳಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಮತ್ತು ಆ ಕಾರಣದಿಂದ ಲೋಪ ಪೂರಿತವಾಗಿ ಇರುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯ. 'ನವ ವಿಮರ್ಶ'ರೆಂದು ಹೆಸರಾಗಿರುವ ಅನೇಕರು ವಸ್ತುವಿನ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ರೂಪವೊಂದೇ ಆರಾಧ್ಯವೆಂದು ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡಿರುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಮರಿಸಬಹುದು........ ಆದರೆ ರೂಪವೊಂದೇ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯ ಜೀವಾಳವಲ್ಲವೆಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ನಿಶ್ಚಿತ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದಲಾವಣೆ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದಲಾವಣೆ ಮತ್ತು ವಿವಿಧ ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪಗಳ ಆವಿಷ್ಕಾರಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶಕರು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ' ಎಂದು ಜಿ. ರಾಮಕೃಷ್ಣ ಅವರು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ (ಆಯತನ, ೧೯೯೫, ಪು. ೫೧).

ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆಯು ಬದಲಾಗುವಾಗ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಪ್ರಕಾರಗಳ ಬಗೆಗಿನ ದೃಷ್ಟಿಯೂ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನ ಪ್ರಕಾರ, ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕಾಲದ ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪಗಳು ಮತ್ತೆ ಪುನರಾವರ್ತನೆಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೊಂದು ಉದಾಹರಣೆ; ಗ್ರೀಕ್ ದುರಂತ ನಾಟಕವು ಆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾದುದು. ಪ್ರಾಚೀನ ಗ್ರೀಕ್ ಐತಿಹ್ಯವೂ ಅಷ್ಟೆ – ಅದು ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಹಾಗೆಯೇ ಪುನರಾವರ್ತನೆ ಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಸಾಧ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯನ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ

ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಆರ್ಥಿಕ ನಿಯಮಾವಳಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದು ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವವನ್ನೂ ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವಿನ್ಯಾಸ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೂ; ಪ್ರಜ್ಞೆಗೂ; ಆರ್ಥಿಕತೆಗೂ; ಸಂಬಂಧಗಳಿರುವುದು ಸುಸ್ಪಷ್ಟ. ಗ್ರೀಕ್‌ನಕಲೆ; ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಸದ್ಯದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಆನಂದ ನೀಡುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಅದು ನಮ್ಮ ಮುಂದಿಡುವ ಆದರ್ಶವೊಂದೇ ಕಾರಣವಲ್ಲ. ಅದು ಆದಿ ಮನುಷ್ಯನ ಸ್ವಭಾವ, ಅದರ ವಾಸ್ತವಿಕತೆ; ಅದರ ಆರೋಗ್ಯಕರವಾದ ದೃಷ್ಟಿ – ಮುಂತಾದವು ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳಾಗಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಸೌಂದರ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶ; ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳ ನಿರ್ವಚನದಂತೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕತೆ; ಚಾರಿತ್ರಿಕತೆ ಹಾಗೂ ಆರ್ಥಿಕತೆಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಹೊರತು ಪಡಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ವೈಯಕ್ತಿಕತೆಯು ಬೆಳೆದು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಸಮಾಜದ ಮೇಲುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಕಲೆ ಮತ್ತು ಕಲೆಯ ರೂಪದ ನಡುವೆ ಸಾಮರಸ್ಯವಿಲ್ಲದಾಗ ಅಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಸಂಘರ್ಷ ಹಾಗೂ ವೈರುಧ್ಯಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಬಂಡವಾಳ ಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ರೂಪಿಸುವ ವಾಸ್ತವಿಕತೆಯು ಶೋಷಣೆಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿರುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುವ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಕೂಡಾ ಶೋಷಣೆಯ ಪರವಾಗಿ ನಿಲ್ಲುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿರುತ್ತದೆ.

ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಪ್ರಕಾರ ಕಲೆಯು ವರ್ಗಗಳ ನಡುವಣ ತಾತ್ವಿಕ ಸಮರಕ್ಕೆ ಪ್ರಮುಖ ಪರಿಕರವಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುವಾಗ ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಮತ್ತು ಏಂಗೆಲ್ಸ್‌ರು – ವರ್ಗವು ಸ್ಥಿರವಾದುದಲ್ಲ. ಅದು ಬದಲಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ವರ್ಗಗಳು ರೂಪಾಂತರಗಳನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತವೆಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಮತ್ತು ಏಂಗೆಲ್ಸ್‌ರು 'ಜ್ಞಾನ'ದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತಾಡುವಾಗ – ಕಲಾ ಸೃಷ್ಟಿಯೆನ್ನುವುದು ವಾಸ್ತವದ ಪ್ರತಿಬಿಂಬ. ಅದೇ ವೇಳೆಗೆ ಅದು ಮತ್ತೊಂದೆಡೆಯಿಂದ ಮಾನವತೆಯ ಬಿಂಬವಾಗಬೇಕು. ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಗತಿಯಲ್ಲಿ ಅದು ಸಹಾಯಕಾರಿಯಾಗಬೇಕು ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಜಿ. ರಾಮಕೃಷ್ಣ ಅವರು 'ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ' ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಕೆಲವು ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಕ್ರೋಢೀಕರಿಸಿ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ (ಆಯತನ, ೧೯೯೫, ಪು. ೩೪–೫೨).

೧. ಕೃತಿಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿರುತ್ತದೆ.

೨. ಕೃತಿಕಾರ ತಾನು ನಂಬಿದ ಜೀವನ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಬಿಂಬಿಸುತ್ತಾನೆ.

೩. ಕೃತಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಅಂಶಗಳು – ಕೃತಿಯು ತಳೆಯುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಧೋರಣೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

೪. ಕೃತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥವಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಚಾರಿತ್ರಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿರಬೇಕು.

೫. ಕೃತಿಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನು ಕೃತಿಯ ಒಳಗಿಂತ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ.

೬. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಜೀವನ ಧರ್ಮ ಮುಖ್ಯ.

೭. ಕಲೆಗಾಗಿ ಕಲೆ ಎನ್ನುವುದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಗುರಿಯಲ್ಲ.

೮. ಬರವಣಿಗೆ ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾದುದು.

೯. ಕಾಲಧರ್ಮ – ಸಾಹಿತ್ಯದ ರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ.

೧೦. ಕೃತಿಯನ್ನು ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ ಮಾಡುವಾಗ ಅದರ ಹೂರಣವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು.

ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಮತ್ತು ಏಂಗೆಲ್ಸ್ ಕಲೆಯಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವತಾವಾದದ ಕೊಡುಗೆಯನ್ನು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕಲಾ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅದರ ಕೊಡುಗೆಯು ತುಂಬಾ ಮಹತ್ವದ್ದೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ವಾಸ್ತವತಾವಾದಿ ಪ್ರಾತಿನಿಧೀಕರಣವೆಂದರೆ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಹಾಗೆಯೇ ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸುವುದು ಎಂದರ್ಥವಲ್ಲ. ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ರೂಪಿಸುವುದು ಎಂದರ್ಥ. ಒಂದೊಂದು ಕಾಲಘಟ್ಟಕ್ಕೆ ಒಂದೊಂದು ರೀತಿಯ ವಿಶಿಷ್ಟ ಚಹರೆಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ಕಲಾವಿದ ತನ್ನ ಕಲೆಯಲ್ಲಿ ದಾಖಲಿಸಿದಾಗ ಮಾತ್ರ ಅಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವತಾವಾದ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. 'ಬಾಲ್ಜಾಕ್' ಯಾಕೆ ಮುಖ್ಯನಾಗುತ್ತಾನೆಂದರೆ – ಫ್ರೆಂಚ್ ಸಮಾಜ ಚರಿತ್ರೆಯ ಏಳುಬೀಳುಗಳನ್ನು ಆ ಸಮಾಜದ ಆರ್ಥಿಕತೆಯನ್ನು ಅವನು ಸಶಕ್ತವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸುವುದರಿಂದ.

ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶಕರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರಾದ ಶಿವರಾಮ ಪಡಿಕ್ಕಲ್ ಅವರು ವಾಸ್ತವಿಕತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ (ನಾಡು ನುಡಿಯ ರೂಪಕ, ೨೦೦೧, ಪು. ೧೨–೧೪).

೧. ಭೌತಿಕ ಜಗತ್ತನ್ನು 'ಸತ್ಯ'ವೆಂದೂ, ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಕೂಡಿದೆಂದೂ ನಾವೆಲ್ ನಂಬುತ್ತದೆ.

೨. ವಾಸ್ತವ ವಾದದಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆ ಇರುವ ನಾವೆಲ್ ಲೇಖಕರಿಗೆ ಟಿಸತ್ಯಟಿದ ಗ್ರಹಿಕೆಯೆಂದರೆ ಒಂದು ವೈಯಕ್ತಿಕವಾದ ಮತ್ತು ತಾರ್ಕಿಕ ಕ್ರಿಯೆ.

೩. ವಾಸ್ತವವಾದಲ್ಲಿ ಜೀವನದ ವಿಮರ್ಶೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ.

೪. ಮೂಲತಃ ವಾಸ್ತವಿಕತೆಯು ಹುಟ್ಟಿದ್ದು ನಾವೆಲ್‌ನ ಉಗಮಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದ ಸ್ವತಂತ್ರ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ಮನಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ.

೫. ಕಾದಂಬರಿಯ ಸಂಬಂಧವಾಗಿ ನಾವು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವತಾವಾದಿ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸುವಾಗ ಅದು ಇಡೀ ಜೀವನ ಕ್ರಮದ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನವನ್ನು ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

೬. ವಾಸ್ತವವಾದ ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯ ತಂತ್ರವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕು.

ಶಿವರಾಮ ಪಡಿಕ್ಕಲ್ ಅವರು 'ನಾಡು-ನುಡಿಯ ರೂಪಕ' ಕೃತಿಯನ್ನು ಬರೆದಿರುವುದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಚಿಂತನಾ ಕ್ರಮದಿಂದ. ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಅವರು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪರಿಕರವನ್ನು ಬಳಸಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಅಭ್ಯಸಿಸುವರಿಗೆ ಹೇಗೆ ಈ ಕೃತಿಯು ಮುಖ್ಯವೋ ಅದೇ ರೀತಿ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಅಭ್ಯಸಿಸುವರಿಗೆ ಈ ಕೃತಿಯು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಮತ್ತು ಏಂಗೆಲ್ಸ್ ಇಬ್ಬರೂ - ಕಲಾವಿದರು ಚರಿತ್ರೆಯು ರೂಪಿಸಿರುವ ಸತ್ಯಗಳಿಗೆ ಬದ್ಧರಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ವಾಸ್ತವತಾವಾದವೆಂದರೆ ಕೆಲವು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಚಹರೆಗಳನ್ನು, ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವರ್ಗದ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಕಲೆಯಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿಸುವುದು. ಒಬ್ಬ ಲೇಖಕ ತನ್ನ ವಾಸ್ತವತಾವಾದಿ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಓದುಗರಿಗೆ ದಾಟಿಸುತ್ತಾನೆ. ಒಬ್ಬ ವಾಸ್ತವತಾವಾದಿ ಲೇಖಕನಿಗೆ ವಸ್ತುವಿನ ಮೇಲೆ ಹಿಡಿತವಿರಬೇಕು. ಮತ್ತೊಂದೆಡೆಯಿಂದ ಆದರ್ಶವಿರಬೇಕು. ಇವೆರಡೂ ಮುಖ್ಯ.

ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಭೌತವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ನೋಡುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸುತ್ತದೆ. ಕಲೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕುರಿತಂತೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಮತ್ತು ಏಂಗೆಲ್ಸ್‌ರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಅಂತರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಅಂತಃಸತ್ವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಅದು ಎಲ್ಲಾ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳ ಲೇಖಕರಿಗೂ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅವರಿಗೆ ಬಡವರ ಬಡತನದ ವಿಮುಕ್ತಿಯು ತುಂಬಾ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಮತ್ತು ಏಂಗೆಲ್ಸ್‌ರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ - ಸಾಮಾಜಿಕ ಒತ್ತಡವು ಜಗತ್ತನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಿಬಲ್ಲುದು. ಅದರ ಮೂಲಕ ಜಗತ್ತು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತದೆ.

ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯೆಂದರೆ ಅದು ಕೇವಲ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರ, ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದಲ್ಲ. ಅದರ ಮೂಲಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಬದಲಾದಾಗ ಮನುಷ್ಯನ ಸ್ವಭಾವ ಮತ್ತು ಚಿಂತನೆಗಳಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆಗ ನೈತಿಕತೆ ಮತ್ತು ಸೌಂದರ್ಯಾತ್ಮಕ ಮೌಲ್ಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಬದಲಾವಣೆಯು ಕಾಣಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಇವು ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಮತ್ತು ಏಂಗೆಲ್ಸ್‌ರು ಸೌಂದರ್ಯಶಾಸ್ತ್ರ, ಕಲೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಕುರಿತಂತೆ ಹೇಳಿರುವ ಪ್ರಮುಖ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು.

ಈ ಮೊದಲು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿರುವಂತೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಮತ್ತು ಏಂಗೆಲ್ಸ್‌ರ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಸಮಾಜ; ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯರು, ಶೋಷಿತರು ಮುಖ್ಯರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಮತ್ತು ಏಂಗೆಲ್ಸ್‌ರ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ 'ಸಾಹಿತ್ಯ' ಎನ್ನುವುದು ಪ್ರಮುಖ ವೈಚಾರಿಕ ಕೇಂದ್ರವಲ್ಲ. ಅದು ಆಗಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ.

ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಪ್ರಮುಖ ಚಿಂತಕರಲ್ಲಿ ಪ್ಲೆಖನೋವ್ ಕೂಡಾ ಒಬ್ಬ. ಫ್ರೆಂಚ್ ರೊಮಾಂಟಿಕ್ ಪರಂಪರೆಯ ಕುರಿತು ಬರೆಯುತ್ತಾ ಪ್ಲೆಖನೋವ್ ಅದನ್ನು ಕೊಂಚ ಕಟುವಾಗಿ ಟೀಕಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಬೂರ್ಜ್ವಾ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದು ಅವನ ವಾದ. ಫ್ರೆಂಚ್ ರೊಮಾಂಟಿಕರು ಸ್ಫೂರ್ತಿ (Inspiration) ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ನಂಬಿದ್ದರು. ಪ್ಲೆಖನೋವ್ ಅದನ್ನು ಇಷ್ಟಪಡುವುದಿಲ್ಲ. ರೊಮಾಂಟಿಕರು ನಿಜವಾದ ವಾಸ್ತವ ವನ್ನು; ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸರವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಲಿಲ್ಲ ಎಂದು ಪ್ಲೆಖನೋವ್ ವಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ದೈನಂದಿನ, ಸುತ್ತಲಿನ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಯಾವುದು ಬೇಕು, ಯಾವುದು ಬೇಡವೆಂದು ಗ್ರಹಿಸುವಲ್ಲಿ ರೊಮಾಂಟಿಕರು ವಿಫಲರಾದರು.

ಫ್ರೆಂಚ್ ರೊಮಾಂಟಿಕರಿಗೆ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ವಹಿಸುವ ಒಂದು ನಿರ್ಣಾಯಕ ಶಕ್ತಿ (Dominant Social Force) ಯಾವುದು ಎನ್ನುವುದೇ ಸರಿಯಾಗಿ ಅರ್ಥವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಫ್ರೆಂಚ್ ರೊಮಾಂಟಿಕ್ ಕಲೆಯೆನ್ನುವುದು 'ಬೂರ್ಜ್ವಾ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸರ'ದ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಪ್ಲೆಖನೋವ್‌ನ ವಾದ.

ಪ್ಲೆಖನೋವ್‌ನ ಮತ್ತೊಂದು ವಾದವೆಂದರೆ, ಇಡಿಯ ಸಮಾಜವು ವರ್ಗಗಳಾಗಿ ಒಡೆದಿರುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳ ನಡುವೆ ಭಿನ್ನತೆಯಿರುತ್ತದೆ. ರೊಮಾಂಟಿಕರ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಈ ವರ್ಗಗಳು ಪ್ರಧಾನವಲ್ಲ. ಬರಗೂರು ರಾಮಚಂದ್ರಪ್ಪ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ: 'ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಕೆಳಜಾತಿ ಮತ್ತು ವರ್ಗಗಳ ಅನುಭವವನ್ನು ಹೊಸ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕತೆಯಾಗಿಸುವ,

ಕವಿತೆಯಾಗಿಸುವ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಸಮಸ್ಯೆಯೊಂದಿದೆ. ಹಿಂದೆಯೇ ಹೇಳಿದಂತೆ ಮಧ್ಯಮವರ್ಗ ಅಥವಾ ಮೇಲ್ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಬರಹಗಾರ ತಾನು ಹುಟ್ಟಿದ ಜಾತಿ, ವರ್ಗಗಳ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಆಶಯಗಳನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುವಾಗಿನ ಸಮಸ್ಯೆಯಿದು. ಮಧ್ಯಮವರ್ಗ ಮತ್ತು ಮೇಲ್ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ್ದು ಮುಚ್ಚಿಡುವ ಸ್ವಭಾವವಾದರೆ ಕೆಳವರ್ಗದ್ದು ಬಿಚ್ಚಿಡುವ ಸ್ವಭಾವ' (ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ, ೧೯೯೧, ಪು. ೪೭). ಈ ಮಾತುಗಳಿಗೂ – ಪ್ಲೆಖನೋವ್‌ನ ವಾದಗಳಿಗೂ ಸಾಮ್ಯತೆಯಿದೆ. 'ಕನ್ನಡ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಣ ಮತ್ತು ವರ್ಗ ಸಂಘರ್ಷ' (ಆರ್.ವಿ. ಭಂಡಾರಿ, ೨೦೦೩), ಸಿ. ವೀರಣ್ಣನವರ 'ಪ್ರಾಚೀನ ಸಾಹಿತ್ಯ – ರಾಜಸತ್ತೆಯ ಕಾಲ, ೧೯೮೬), ಆರ್ಕೆ ಮಣಿಪಾಲರ 'ಸಾಹಿತ್ಯ : ಆಶಯ ಮತ್ತು ವಿನ್ಯಾಸ' (೧೯೮೮), ಲೋಕ ಗ್ರಹಿಕೆ ಮತ್ತು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ (೧೯೯೫), ಆರ್.ವಿ. ಭಂಡಾರಿಯವರ 'ವರ್ಣದಿಂದ ವರ್ಗದ ಕಡೆಗೆ' (೨೦೦೩) ಮುಂತಾದ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇದೇ ರೀತಿಯ ಧೋರಣೆಗಳು ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿವೆ.

ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಒಂದು ಆದರ್ಶ. ರೊಮಾಂಟಿಕರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಭಾವನಾತ್ಮಕವಾದ ನಿಲುವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ರೊಮಾಂಟಿಕರಿಗೆ ಇದು ತುಂಬಾ ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಕಾಣಿಸಿದ ಭಾವುಕ ನಿಲುವೂ ಹೌದು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ರೊಮಾಂಟಿಕರು ಇದನ್ನು ವಿಷಯನಿಷ್ಠವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡರು. ವಾಸ್ತವತೆ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವತಾವಾದದ ಹಿಂದಿರುವ ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ರೊಮಾಂಟಿಕ್ ಪದವು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ರೊಮಾಂಟಿಸಿಸಂ ಅನ್ನುವುದು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಮುಖವಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸಿತು ಎಂದು ಪ್ಲೆಖನೋವ್ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವ; ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ನಡುವಣ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬಂತು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮ್ಯಾಕ್ಸಿಂಗೋರ್ಕಿ ಕೂಡಾ ಕೆಲವು ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸಿದ. ಸೃಜನಶೀಲತೆಯೆನ್ನುವುದು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಲೇಖಕ ಕೆಲವು ವಿಶಿಷ್ಟ ಪದಗಳ ಮೂಲಕ ಅದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಹದಿನೈದು ಮತ್ತು ಹದಿನಾರನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಯುಂಟಾಯಿತು. ಇದಕ್ಕೆ ಮೂಲ ಕಾರಣ 'ಆಧುನಿಕತೆ'. ಆಧುನಿಕತೆ ಯಿಂದಾಗಿ 'ಅನುಮಾನ' ಮತ್ತು 'ಸ್ವಸಂಶಯ'ದ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಹೆಚ್ಚಾಯಿತು. ಇದರ ಒಟ್ಟಾರೆಯಾದ ಪರಿಣಾಮವೆಂದರೆ ಸೃಜನಶೀಲ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ವ್ಯಾಪಕ ಬದಲಾವಣೆ.

ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಮೊದಮೊದಲಿನ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಯ ಗತಿ ತಾರ್ಕಿಕ ವಿಧಾನಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದ್ದವು. ಈ ಗತಿ ತಾರ್ಕಿಕ ವಿಧಾನವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳಲು ಅವರು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ವಿಧಾನವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿವರಣೆಗೆ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ವಿಧಾನವು ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದವರಲ್ಲಿ ಕಾಲ್ಡ್‌ವೆಲ್ ಮುಖ್ಯನಾದವನು. ಉದಾ : ಬಿಳಿಮಲೆಯವರ 'ಶಿಷ್ಟ-ಪರಿಶಿಷ್ಟ' ಬರುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರ್ಚೆಯು ಪ್ರಾಯಶಃ ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಬಂದಿದೆ.

ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು; ಅದರ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು, ನೈತಿಕತೆಗಳನ್ನು, ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು; ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಕಲೆಯಲ್ಲಿರುವ ಕಲ್ಪನೆಯ ಕುರಿತ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು; ಕಲೆಯ ಸೌಂದರ್ಯ ಮತ್ತು ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳು 'ಗತ ತಾರ್ಕಿಕ' ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿದರು. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಆರ್.ವಿ. ಭಂಡಾರಿ; ಆರ್ಕೆ ಮಣಿಪಾಲರ ಬರಹಗಳನ್ನು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಬಹುದು.

ಹದಿನೈದು ಮತ್ತು ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯವು ತುಂಬಾ ಪ್ರಮುಖವಾದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸಿತು. ಹೊಸ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಅದು ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಾಧನವಾಯಿತು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಲೆಗಳು; ಲೇಖಕರು; ಅವರ ಬರವಣಿಗೆಗಳು ಹೊಸ ಚರ್ಚೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಯಿತು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಒತ್ತಡದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನೂ ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ವಿಶಿಷ್ಟ ಕ್ರಮವನ್ನು ರೂಢಿಗೆ ತಂದಿತು.

ಕಾದಂಬರಿ, ನಾಟಕ, ಕತೆಗಳನ್ನು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಒತ್ತಡದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂತು. ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಮತ್ತೊಂದು ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದವನ್ನು ಕಾಲ್ಡ್‌ವೆಲ್ ಮಂಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದೆಂದರೆ 'ಸಾಹಿತ್ಯರೂಪ' ಮನುಷ್ಯನ ಸೃಜನಶೀಲ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿ ಹರಳು ಗಟ್ಟಿದಾಗ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪವು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪವು ಹಸಿಯಾದುದಲ್ಲ ಮತ್ತು ಅಸ್ಪಷ್ಟವಲ್ಲ. ಅದು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಹರಳು ಗಟ್ಟಬೇಕು. ಹಾಗೆ ಹರಳು ಗಟ್ಟಿದಾಗ ಮಾತ್ರ ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪವು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗುತ್ತದೆ. 'ಮಹಾಕಾವ್ಯ', 'ನಾಟಕ', 'ಕಾದಂಬರಿ' ಈ ಮೂರು ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಾಮಾಜಿಕ ವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ರೂಪು ತಳೆಯುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪಗಳನ್ನು ಅದರ ಪಠ್ಯಕೇಂದ್ರಿತ ; ಅಥವಾ ರಚನೆ ಕೇಂದ್ರಿತ ಇಲ್ಲವೇ ವಾಚ್ಯಾರ್ಥ ಕೇಂದ್ರಿತ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳಿಂದ ವಿವರಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲು ಹೊರಟರೆ ಆಯಾ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳು ಮಾತ್ರ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಕಾಲ್ಡ್‌ವೆಲ್ ಹೇಳುವಂತೆ ಎಲ್ಲಾ ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪಗಳು ಕೂಡಾ

ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರುವ ಹಾಗೆಯೇ ಅದು ಸಾಮಾಜಿಕ ವರ್ಗಗಳ ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನು ಸಹಿತ ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಯಾವಾಗ ಈ ಸಂಘರ್ಷಗಳಿರುತ್ತವೆಯೋ ಅಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಭಾವನೆಗಳು ಕೂಡಾ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ವರ್ಗ; ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪ ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವು ನಿಕಟವಾದುದು. ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಚಲನಶೀಲತೆ; ಅಭಿವೃದ್ಧಿ; ಸಾಮಾಜಿಕ ವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ತಾರ್ಕಿಕತೆ; ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ನಿಕಟವಾದ ಸಂಬಂಧವಿರುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪಗಳನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ವರ್ಗಗಳಿಂದ ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದಿರುವುದು ಈ ಕಾರಣಕ್ಕೆ. ಬಹುತೇಕ ಬಂಡಾಯದ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಚಿಂತಕರ ಬರಹಗಳು ಇಲ್ಲಿಂದಲೇ ಹೊರಟಿವೆ.

ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಗಮನ ಹರಿಸಿರುವುದು ಕಾದಂಬರಿಯ ಉಗಮ ಮತ್ತು ವಿಕಾಸದ ಬಗ್ಗೆ. ಬಹಳಷ್ಟು ಜನ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶಕರು ಕಾದಂಬರಿಯ ರೂಪ ಮತ್ತು ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ರೂಪದ ಬಗ್ಗೆ ವಿಶೇಷ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದರು. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಪ್ರಕಾರ ಕಾದಂಬರಿಯು ವರ್ಗದ ಸಂಘರ್ಷದೊಂದಿಗೆ ಉದಯವಾಯಿತು. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ವಿಮರ್ಶೆ ರಾಜಶೇಖರ್.ಜಿ. ಶಿವರಾಮ ಪಡಿಕ್ಕಲ್, ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ.

ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ಮತ್ತೊಂದು ವಾದವನ್ನು ಮುಂದಿಡುತ್ತದೆ. ನಾಟಕ; ಕಾದಂಬರಿ; ಕಾವ್ಯ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಸಮಕಾಲೀನ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿವಿರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಸತ್ಯ. ಹೀಗಾಗಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನ ಸಮೂಹದ ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪಗಳು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬರಲು ಕಾರಣವಾದವು. ಹದಿನೈದನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಯುರೋಪಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣವಾದ ಬದಲಾವಣೆಯಾಯಿತು. ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವ ಅವನತಿ ಹೊಂದಿರುವುದಕ್ಕೂ, ಅದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಉದಯವಾದುದಕ್ಕೂ, ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವವು ಅವನತಿ ಹೊಂದುವುದರೊಂದಿಗೆ, ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಜಮೀನುದಾರಿ ಪದ್ಧತಿಯು ಕೂಡಾ ಸೋತು ಹೋಯಿತು. ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವದ ಅವನತಿ; ಜಮೀನುದಾರಿಯಲ್ಲಿನ ಬದಲಾವಣೆ; ತನ್ಮೂಲಕ ಹೊಸ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಅವನತಿ; ಮುಂತಾದವುಗಳ ದೆಸೆಯಿಂದ ಹೊಸ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಉಗಮವಾಯಿತು. ಹೊಸ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ 'ವ್ಯಕ್ತಿ'ಯ

ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಬದಲಾದವು. 'ವ್ಯಕ್ತಿ'ಯ ಸ್ಥಾನಮಾನದ ಪ್ರಶ್ನೆ ಬೇರೆಯಾದಂತೆ 'ಜ್ಞಾನರೂಪ'ಕ್ಕೆ ಹೊಸ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳು ಬೇಕಾದವು. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ 'ಹೊಸ ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪಗಳು' ಉದಯವಾದವು. ಇದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ. ಕಾಲ್ಡ್‌ವೆಲ್ ಇದನ್ನು ಹೇಳಿದ.

ಕಾದಂಬರಿಯೆನ್ನುವುದು ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಬೌದ್ಧಿಕ ರೂಪವಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿತು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಅದು ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳ ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಚಟುವಟಿಕೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳಾದವು. ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಕಾಲ್ಪನಿಕ ವ್ಯಾಖ್ಯೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾದವು. ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಾದಂಬರಿಯೆನ್ನುವುದು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪ. ಅದು ಜನರಿಗೆ ಹತ್ತಿರವಾಗಿರುವಂಥದ್ದು. ಕಾದಂಬರಿ ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯರ ಸಂಬಂಧ ನಿಕಟವಾಗಿರುವುದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣವೂ ಇದೆ. ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ನಾಯಕ ಅತಿಮಾನುಷ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದವನಲ್ಲ. ಅವನು ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯರ ನಾಯಕ. ನಾಯಕ ಆಯಾ ಕಾಲದ ದ್ವಂದ್ವಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯರ ಗುಣಗಳನ್ನೂ; ಸಮಾಜದಲ್ಲಿರುವ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ತರ್ಕಗಳನ್ನು ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತವೆ. ಬದಲಾದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಉಗಮಗೊಂಡ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ವಿವರಣಾತ್ಮಕವಾಗಿದ್ದವು. ಸಡಿಲ ನೆಯ್ಗೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದವು. ಕೆಲವು ವಾದಗಳನ್ನು ಮುಂದಿಡುತ್ತಿದ್ದವು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಸ್ವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಕೂಡಾ (self Identity) ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದವು. ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಮೊದ ಮೊದಲು ಎತ್ತಿಕೊಂಡ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಲ್ಲಿ ತುಂಬಾ ಮಹತ್ವದ ಒಳನೋಟಗಳಿರುತ್ತಿದ್ದವು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಫಾಕ್ಸ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: 'ಕಾದಂಬರಿಯ ಬರವಣಿಗೆಯೆಂದರೆ ಅದು ಒಂದು ತತ್ವಜ್ಞಾನ ದೊಂದಿಗಿನ ಅನುಸಂಧಾನ' ಜೀವನದ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆಯು ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಕಾದಂಬರಿಯ ಬರವಣಿಗೆಯೇ ಅಸಾಧ್ಯ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಬೂರ್ಜ್ವಾ ಸಮಾಜದ ಪರಿಶೀಲನೆಯಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಯ ಅತ್ಯಂತ ಹೊಸದಾದ ಉಪಕರಣ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕಾದಂಬರಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಫಾಕ್ಸ್‌ನ ಈ ನಿಲುವು ಹೊಸ ಬಗೆಯ ಒಳನೋಟವು ಹೌದು. ಅವನ ವಾದವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿ ಹೇಳಬಹುದಾದರೆ ಕಾದಂಬರಿಯು ಜೀವನದ ಬಗ್ಗೆ ಹೊಸ ರೀತಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಮಹತ್ವದ್ದು. ಎರಡನೆಯ ದಾಗಿ ಕಾದಂಬರಿ ಮತ್ತು ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ. ಇದು ಕೂಡಾ ಮುಖ್ಯವಾದುದು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಶಿವರಾಮ ಪಡಿಕ್ಕಲ್ ಅವರ 'ನಾಡುನುಡಿಯ ರೂಪಕ' ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಗ್ರಂಥವಾಗಿದೆ.

ಮೊದಮೊದಲ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು

ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪದ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ, ಫಾಕ್ಸ್ ಕಾದಂಬರಿಯೆನ್ನುವುದು ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆ, ಅದು ಅನ್ವಯಿಕವೂ ಹೌದು ಮತ್ತು ಜೀವನದ ಬಗೆಗಿನ ವಿವರಣೆಯೂ ಹೌದು ಎಂದು ಹೇಳಿದ. ಕಾದಂಬರಿಯು ಮನುಷ್ಯನ ಘನತೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ಶ್ರೇಣೀಕರಣವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಾದಂಬರಿಯ ಪಾತ್ರ ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣವಾದುದು.

ಮೊದಲ ಮತ್ತು ಎರಡನೆಯ ಮಹಾಯುದ್ಧದ ಮಧ್ಯೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಎರಡನೆಯ ಹಂತವೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯು ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಂಡಿತು. ಈ ಮೊದಲು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯು ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದ್ದ ನಿಲುವನ್ನು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮರುಪರಿಶೀಲಿಸಲಾಯಿತು. ಬೇರೊಂದು ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಹಿಂದೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದ್ದ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ನಿಲುವಿಗೆ ವಿದಾಯ ಹೇಳಲಾಯಿತು. ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಒಂದು ಕೃತಿಯ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ತುಂಬಾ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ಮೌಲ್ಯಮಾಪನದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕೃತಿಯ ರಚನಾಕ್ರಮವು ತುಂಬಾ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಅಂಶ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಮೂರು ಅಂಶಗಳ ತನ್ನ ಗಮನವನ್ನು ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿತು.

೧) ಬರಹಗಾರ

೨) ಬರಹಗಾರನ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಅಂದರೆ ಅವನ ವರ್ಗ

೩) ಲೇಖಕನ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮ (ಉದಾ: ರೊಮಾಂಟಿಸಿಸಂ; ಆದರ್ಶವಾದ; ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕತೆ)

– ಇವು ಒಬ್ಬ ಲೇಖಕನ ಮನೋಭಿತ್ತಿಯ ಮೇಲೆ ಬೀರುವ ಪ್ರಭಾವ ಮತ್ತು ಈ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಒಬ್ಬ ಲೇಖಕನ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಶಯಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ಮೂರು ಅಂಶಗಳು ಒಂದು ಪಠ್ಯವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡಲು ಸಹಕಾರಿಯಾಗುತ್ತದೆಯೆಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿತು. ಇದರೊಂದಿಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಂದರ್ಭ; ಅನ್ನುವುದು ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಪ್ರಧಾನ ಆಕರವಾಯಿತು. ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆಯೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿತು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ; ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ, ಶಿವರಾಮ ಪಡಿಕ್ಕಲ್, ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ, ಚಂದ್ರಶೇಖರ ನಂಗಲಿ ಅವರ ಬರಹಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ

ಉತ್ಪಾದನೆಯೆಂದರೆ – ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪ್ರಕಾರ ರಾಜಕಾರಣ, ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಸಂಚಲನೆಯ ಒಂದು ಭಾಗ. ಸಾಹಿತ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕಗೊಂಡ ಘಟಕವಲ್ಲ. ಅದು ಉಳಿದೆಲ್ಲಾ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆಗಳ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಇರುತ್ತವೆ.

ಜಾರ್ಜ್ ಲುಕಾಕ್ಸ್ ವಾಸ್ತವತಾವಾದಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುವಾಗ ಅದರ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಲೇಖಕನ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೆನ್ನುವುದು ಚಲನರಹಿತವಾದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲ. ಅದು ಚಲನಸಹಿತ ವಾದ ಸ್ಥಿತಿ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜರು 'ಕನ್ನಡ ಕಾದಂಬರಿ ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ಕಾರಂತರು' ಲೇಖನದಲ್ಲಿ (ಅಮೃತ ಮತ್ತು ಗರುಡ) ಹೇಳಿರುವ ಮಾತು ಗಮನಾರ್ಹ. 'ಕನ್ನಡ ಕಾದಂಬರಿ ಪರಂಪರೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತನಾಡುವ ವಿಮರ್ಶಕರು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮೊದಲ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಸುಭದ್ರವಾದ ಮಹಾ ವಾಸ್ತವತಾವಾದಿ ಪರಂಪರೆಯೊಂದರ ಗೈರುಹಾಜರಿ, ಫ್ರಾನ್ಸಿನಲ್ಲಿ, ರಷ್ಯದಲ್ಲಿ, ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿನಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಯುರೋಪಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣುವಂಥ ಪರಂಪರೆ ಕನ್ನಡ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ' (೧೯೮೩, ಪು. ೩೮).

ತಾತ್ವಿಕತೆ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವತಾವಾದ : ಬರವಣಿಗೆಯ ಪ್ರಮುಖ ಪ್ರಶ್ನೆ

ವಾಸ್ತವತಾವಾದಿ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುವಾಗ ಲುಕಾಕ್ಸ್ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದರೊಂದಿಗೆ ವಾಸ್ತವತಾ ವಾದದ ಚರ್ಚೆಯು ತಾತ್ವಿಕತೆಯಿಂದ ಹೊರತಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದು ಅವನು ಭಾವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವತಾವಾದ ಮತ್ತು ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುವುದಿದ್ದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಿಧಾನವೂ ಅತ್ಯಗತ್ಯವೆಂದು ಅವನು ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೋ ಅದು ಆಕಸ್ಮಿಕವಾಗಿ ಹುಟ್ಟುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲ. ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ರೂಪುತಳೆಯುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಕೃತಿಯೊಂದರ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೆಂದರೆ ಅದು ಚರಿತ್ರೆಯೊಂದಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಒಂದೊಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಯುಗದ ಪ್ರಮುಖ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಕೂಡಾ ಲೇಖಕನ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂವೇದನೆ ಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಲುಕಾಕ್ಸ್‌ನ ಪ್ರಕಾರ, ಲೇಖಕನ ಸಂವೇದನೆ ಮತ್ತು ಒಂದು ಯುಗದ ಅಥವಾ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಾಲದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ನಡುವೆ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟು ಇರುತ್ತದೆ. ಆ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟನ್ನು ಒಬ್ಬ ಲೇಖಕ ಎದುರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ಆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಎದುರು-ಬದುರಾಗುವ ಸನ್ನಿವೇಶದ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದುವೇ ಒಂದು

ಕಲಾಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಒಂದು ಕಲಾಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಆಂತರಿಕ ತರ್ಕ. ಆ ತರ್ಕ ವಾಸ್ತವವಾದದ ಬಲ ಅಥವಾ ದುರ್ಬಲತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಕಲಾಕೃತಿಯ ಆಂತರಿಕ ತರ್ಕ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವವಾದವು ನಡುವೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣವಾದುದು. ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ತರ್ಕವಿಲ್ಲದೆ ಒಂದು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವವಾದವು ನಿರೂಪಣೆಗೊಳ್ಳುವಂತಿಲ್ಲ. ಇದು ಗಮನಾರ್ಹವಾದುದು.

ಈ ಕುರಿತಂತೆ ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಯ ಉಗಮ; ಕನ್ನಡದ ಮೊದಲ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಹುಟ್ಟು; ಅವುಗಳ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿವೇಚಿಸಿದ ಕೀರ್ತಿಯು ಶಿವರಾಮ ಪಡಿಕ್ಕಲ್ ಅವರಿಗೆ ಸಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಅವರ 'ನಾಡು–ನುಡಿಯ ರೂಪಕ' ನಿಸ್ಸಂದೇಹವಾಗಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಮಹತ್ವದ ಕೃತಿ. ವಸಾಹತು ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ; ಅದರ ಹಿಂದಿರುವ ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಣಾಳಿಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವಾಗ ಪಡಿಕ್ಕಲ್ ಅವರು ಪಾರ್ಥೋ ಚಟರ್ಜಿ ಹೆಚ್ಚು ಅವಲಂಬಿಸಿ ಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪಡಿಕ್ಕಲ್ ಅವರು ತಮ್ಮ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಕನ್ನಡದ ಮೊದಲ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಿರುವುದು ಪಡಿಕ್ಕಲ್ ಅವರ ತಾತ್ವಿಕ ಮಾರ್ಗ. ಅವರು ಬರೆದಿರುವುದು 'ನಾಡು–ನುಡಿಯ ರೂಪಕ' ಒಂದೇ ಕೃತಿ. ಆದರೆ ಅವರ ಈ ಕೃತಿಯು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಚರ್ಚೆಯಾಗದೆ ಹೋಗಿರುವುದು ಅಚ್ಚರಿಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ.

ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನಕ್ಕಿಂತ ಹಿಂದಿನ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಹೋಲಿಸಿದರೆ ವಾಸ್ತವವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣವಾಗಿತ್ತು. ಕಥನಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವವಾದವು ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವುದು ಈ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ. ಯಾವುದನ್ನು ವಾಸ್ತವವಾದವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕವಾಗಿತ್ತು. ಏನಿಲ್ಲವೆಂದರೂ ವಾಸ್ತವತಾವಾದವು ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಸಮಾಜದ ದಟ್ಟ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ನೀಡಿತು. ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ವಾಸ್ತವವಾದವು ಮಾಡಿತು. ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕವಾದ ಎಚ್ಚರವಿತ್ತು ಎಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ.

ಯುರೋಪಿನ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ವ್ಯಾಪಕ ಬದಲಾವಣೆ, ಕೈಗಾರೀಕರಣ, ಉತ್ಪಾದನೆಯಲ್ಲಿನ ಹೆಚ್ಚಳ, ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ವಿಸ್ತರಣೆ, ಬೂರ್ಜ್ವಾ ವರ್ಗಗಳ ಉದಯ, ಹೊಸದಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದ ಆಳುವ ವರ್ಗ – ಇವೆಲ್ಲವೂ ಹದಿನೈದನೆಯ ಶತಮಾನದ ವಾಸ್ತವತಾವಾದದ ಉಗಮಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ

ಅಂಶಗಳು. ಆದರೆ ಸಂಘರ್ಷಗಳೇ ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ವಾಸ್ತವವಾದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದವು.

ಲುಕಾಕ್ಸ್‌ನ ಪ್ರಕಾರ ವಾಸ್ತವತಾವಾದವೇ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಇರುವ ಪ್ರಮುಖ ಮಾನದಂಡವಾಗಿದೆ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಇದನ್ನು ಕೃತಿಯ ಪಾತ್ರಗಳು ಮತ್ತು ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಲೇಖಕನ ರಾಜಕೀಯ ನಿಲುವು ಅವನ ಬರವಣಿಗೆಯ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನ ದಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ವಾಸ್ತವವಾದ (Critical Realism) ಚರ್ಚೆಯು ಮುಂಚೂಣಿಗೆ ಬಂತು. ಆರ್.ವಿ. ಭಂಡಾರಿಯವರ 'ಸಮಾಜವಾದಿ ವಾಸ್ತವ' ಕೃತಿಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಲೇಖಕರ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪರಿಸರಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಅವರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅನುಭವಗಳು ಬೇರೆಯಾದವು ಹಾಗೂ ಅದರಿಂದಾಗಿ ವಿವಿಧತೆಯು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು ಎಂದು ಲುಕಾಕ್ಸ್ ವಾದಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಅರ್ಧ ಭಾಗದಿಂದ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಯು ಕಂಡು ಬಂತು. ಇದರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದವು. ಅಂದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಕೂಡಾ ಕೆಲವು ಅಗತ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಬೇಕಾಯಿತು.

ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಸುಧಾರಣೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದಲಾವಣೆಯ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದ ಪಾತ್ರವನ್ನುವಹಿಸಿತು.

ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ಯುರೋಪಿನ ಚರಿತೆಯ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೂ ಬದಲಾಯಿತು. ಇದರಿಂದ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಪರಿಕರಗಳು ಬದಲಾದವು.

ಮೂರನೆಯದಾಗಿ, ಬಂಡವಾಳವಾದದಲ್ಲಿ ವೈರುಧ್ಯಗಳಿದ್ದವು. ಒಂದು ಅಂತರಿಕ ವೈರುಧ್ಯ ಮತ್ತು ರೈತಾಪಿ ವರ್ಗದಲ್ಲಿನ ರಾಜಕೀಯ ಎಚ್ಚರ.

ಇದರಿಂದಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶೆಯ ಕುರಿತ ಚಿಂತನೆಗಳು ಬದಲಾದವು. ಲುಕಾಕ್ಸ್‌ನ ಅನಂತರ ಬಂದ ರೇಮಾಂಡ ವಿಲಿಯಂಸ್ ಕೂಡಾ ವಾಸ್ತವತಾವಾದ ಹಾಗೂ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಕುರಿತ ಅಂತರ್ಸಂಬಂಧದ ಕುರಿತು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾನೆ.

ರೇಮಾಂಡ್ ವಿಲಿಯಂಸ್‌ನ 'ರಿಯಲಿಸಂ ಅಂಡ್ ಕಾಂಟೆಂಪರರಿನಾವೆಲ್'

ಎನ್ನುವ ಲೇಖನ ತುಂಬಾ ಮೌಖಿಕವಾದುದು. ರೇಮಾಂಡ್ ವಿಲಿಯಂಸ್ ಹುಟ್ಟಿದ್ದು ೧೯೨೧ರಲ್ಲಿ 'ಕಲ್ಚರ್ ಅಂಡ್ ಸೊಸೈಟಿ', 'ಎ ಲಾಂಗ್ ರೆವ್ಯೂಲಷನ್' (೧೯೬೧), ಮಾಡ್ರನ್ ಟ್ರಾಜೆಡಿ (೧೯೬೫) ಈತನ ತುಂಬಾ ಮಹತ್ವದ ಕೃತಿಗಳು. ಅವನ ವಾಸ್ತವವಾದದ ಬಗ್ಗೆ ಮಂಡಿಸಿದ ಕೆಲವು ವಿಚಾರಗಳು ತುಂಬಾ ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾಗಿವೆ.

ಮೊದ ಮೊದಲು ವಾಸ್ತವತಾವಾದದ ಬಗ್ಗೆ ಇದ್ದ ಜ್ಞಾನರೂಪಗಳನ್ನು ರೇಮಾಂಡ್ ವಿಲಿಯಂಸ್ ಮತ್ತಷ್ಟು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ವಾಸ್ತವವಾದಕ್ಕೂ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧಗಳ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಗಳನ್ನು ಅವನು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ, ವಾಸ್ತವವಾದವು ಒಂದು ಸೃಜನಶೀಲವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಎಷ್ಟೇ ಇತಿಮಿತಿಗಳಿದ್ದರೂ ಅದು ಮುಗಿದು ಹೋದ ಅಧ್ಯಾಯವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲವೆಂದು ಅವನು ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವನ ವಿಚಾರಧಾರೆಗಳು ಅಧ್ಯಯನ ಯೋಗ್ಯವಾಗಿವೆ. ಅವನ ವಿಚಾರಗಳ ಕೆಲವು ಪ್ರಮುಖ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣಲು ಸಾಧ್ಯ. ಇದು ಅವನ ವಿಚಾರಧಾರೆ.



ಉದಾರವಾದಿ ಮಾನವತಾವಾದ ಮತ್ತು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆ

ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ಒಂದು ಮಹತ್ವದ ಬದಲಾವಣೆಯೆಂದರೆ ಶೋಷಿತರ ಮತ್ತು ಶೋಷಕರ ನಡುವೆ ಉಂಟಾದ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಬಿರುಕು. ಈ ಶತಮಾನದ ಬೂರ್ಜ್ವಾವರ್ಗ ಪ್ರಗತಿಪರ ಹಾಗೂ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿ ಮನೋಭಾವಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಒಂದು ವರ್ಗದ ಸಂಕೇತವಾಯಿತು. ಶೋಷಣೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಅದು ತುಂಬಾ ತೀವ್ರತರವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಹೊಂದಿರಲಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಯುರೋಪಿನ ಬೂರ್ಜ್ವಾವರ್ಗವು ಏಕಕೇಂದ್ರಿತ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿತ್ತು. ಅದರಲ್ಲಿ ಜನಾಂಗೀಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ವಿತ್ತು ಮತ್ತು ಅದು ತನ್ನ ಧೋರಣೆಯಲ್ಲಿ ಅಮಾನ ವೀಯ (Anti Humanitic) ನಿಲುವನ್ನು ತಳೆದಿತ್ತು. ಇದರಿಂದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರ ಆಸಕ್ತಿಯು, ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಗಳಿಗೆ, ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಿಗೆ, ಲೇಖಕರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗ ಲಿಲ್ಲ. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವೇ ವ್ಯಕ್ತಿವಾದ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ವ್ಯಕ್ತಿವಾದವೆನ್ನುವುದು ಸಂಶಯ ಮತ್ತು ಸ್ವಘಾತುಕ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿತ್ತು. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಏಕಾಂತ ವಾದಿಗಳು (Cultural Elitist) ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಉದಾರವಾದಿ ಮಾನವತಾವಾದವನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸಿದರು.

ಇಲ್ಲಿ ಮಾನವತಾವಾದ ಎಂದರೇನು ಎಂಬುದನ್ನು ವಿವರಿಸಬೇಕು. ಮಾನವತಾವಾದವೆಂದರೆ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮ. ಇದು ಮನುಷ್ಯನ ಘನತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಗೌರವಿಸುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯನಿಗಿರಬೇಕಾದ ಹಕ್ಕು ಬಾಧ್ಯತೆ, ಮಾನವೀಯ ಮೌಲ್ಯ, ಮನುಷ್ಯನ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆ, ಮನುಷ್ಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಹಾಗೂ ಮನುಷ್ಯ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಒಳಿತನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಹಾರೈಸುವುದು ಮಾನವತಾವಾದದ ಮುಖ್ಯ ಗುರಿ. ಮಾನವತಾವಾದವು ಅಸಹಿಷ್ಣುತೆ; ಉಗ್ರಗಾಮಿತನ; ಇತರರ ಬಗೆಗೆ ಅಗೌರವ – ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಮಾನವತಾವಾದಕ್ಕೆ ಬೆಲೆ ಬಂತು. ಹದಿನೈದು ಮತ್ತು ಹದಿನಾರನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಜಮೀನುದಾರಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಮೌಲ್ಯ ಮತ್ತು ಮಧ್ಯಯುಗೀನ ಕಾಲದ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಇದು ವಿರೋಧಿಸಿತು. ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಾನವತಾವಾದವು ಮನುಷ್ಯನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಡಿತವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಮಾನವತಾವಾದ ಇವು ಹೊಸ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟಿತು. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ, ಸಮಾನತೆ, ಭ್ರಾತೃತ್ವ, ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯು ಕೂಡಾ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಖಾಸಗಿ ಒಡೆತನ, ವ್ಯಕ್ತಿವಾದವನ್ನು ಪುಷ್ಟೀಕರಿಸಿತು. ಇದು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಪೂರಕವಾಯಿತು. ಇದು ದುಡಿಯುವ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸಮಾಜವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಮಾನವತಾವಾದವು ಇದಕ್ಕಿಂತ ಸಂಪೂರ್ಣ ಭಿನ್ನ. ಇದು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸಮಾಜವಾದದ ಆಶಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಎಲ್ಲಾ ಮನುಷ್ಯರ ಕುರಿತು ಚಿಂತಿಸುತ್ತದೆ. ಖಾಸಗಿ ಒಡೆತನದ ನಿರಾಕರಣೆ; ಶೋಷಣೆಯ ವಿರೋಧದಿಂದ ಮಾತ್ರ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಮಾನವತಾವಾದವು ಸಾಧ್ಯವೆಂದು ಸಮಾಜವಾದಿ ಮಾನವತಾವಾದವು ನಂಬುತ್ತದೆ.

ಈಗ ಮೊದಲಿನ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಬರಬಹುದು. ಉದಾರವಾದಿ ಮಾನವತಾವಾದಕ್ಕೆ ವರ್ಗದ ಸೀಮಾರೇಖೆ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಉದಾರವಾದಿ ಮಾನವತಾವಾದವು ಹೇಳುತ್ತದೆ: ಒಳ್ಳೆಯ ಮತ್ತು ಸಭ್ಯರಾದ ಜನರು ಎಲ್ಲೆಡೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಇರುತ್ತಾರೆ. ಒಳ್ಳೆಯ ಮನುಷ್ಯರು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಜನಾಂಗವಾಗಲೀ, ವರ್ಗವಾಗಲೀ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯಾಗಲೀ ಕಾರಣವಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಮಾನವತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಯೋಚಿಸುವಾಗ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಘರ್ಷದ ಆಚೆಗೆ ನಿಂತು ಯೋಚಿಸಬೇಕು. ಉದಾರವಾದಿ ಮಾನವತಾವಾದದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ರಾಜಕಾರಣವೆನ್ನುವುದು ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಹವಾದ ಚಟುವಟಿಕೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಉದಾರವಾದಿ ಮಾನವತಾವಾದವು ಮನುಷ್ಯನಿಗಿರುವ ವರ್ಗದ ತಳಹದಿಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿತು. ಮಾನವತಾವಾದವು ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರ ಎರಡು ಪರಸ್ಪರ ಸಂಧಿಸಿದ್ದನ್ನು

ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಉದಾರವಾದಿ ಮಾನವತಾವಾದವು ವಿಶಾಲವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಕಟುವಾಗಿ ಟೀಕಿಸುವ ಗೋಜಿಗೆ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮಾನವತಾವಾದವು ಮೇಲುನೋಟಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಉದಾರವಾಗಿ ಕಂಡರೂ ಅಂತರಾಳದಲ್ಲಿ ಅದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸಂಪೂರ್ಣ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಸಹಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಅದಕ್ಕೆ ಮಿತಿಯಿದೆ ಮತ್ತು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಅದನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ಸಮಾಜವಾದಿ ಮಾನವತಾವಾದವನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿದಿರುವುದು ಈ ಕಾರಣಕ್ಕೆ.



ಸಮಾಜವಾದಿ ವಾಸ್ತವ

ಸಮಾಜವಾದಿ ವಾಸ್ತವವು ವಾಸ್ತವತಾವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದುದು. ಸಮಾಜವಾದಿ ವಾಸ್ತವವು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಪ್ರಾತಿನಿಧೀಕರಣಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಅದು ಸತ್ಯಕ್ಕೆ ನಿಷ್ಠವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಸಮಾಜವಾದಿ ಸೌಂದರ್ಯ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಸೆರೆ ಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ. ಕಾರ್ಮಿಕ ವರ್ಗದ ಪರವಾಗಿ ನಿಂತ ತಾತ್ವಿಕತೆಯಿಂದ ಸಮಾಜವಾದಿ ವಾಸ್ತವವು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದೆ. ಕಾರ್ಮಿಕ ವರ್ಗವೇ ನಿಜವಾಗಿ ಮಾನವತಾವಾದಿ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜವಾದಿ ವಾಸ್ತವತಾವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮವೆನ್ನುವುದು ಸರಿಯಾಗಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿರುವುದು ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ. ಇದಕ್ಕೂ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಸಮಾಜವಾದಿ ವಾಸ್ತವತಾವಾದ ಎಂಬ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮವು ಸೌಂದರ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಮೈಲುಗಲ್ಲಾಯಿತು. ಇದಕ್ಕೆ ಸಮಾಜವಾದಿ

ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಇರುವುದರೊಂದಿಗೆ ಒಂದು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಇದೆ. ಇದು ಜೀವನದ ಸತ್ಯವನ್ನು ಅನಾವರಣ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಘಟನೆಯ ಅಥವಾ ವಸ್ತುವಿನ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಘಟನೆಗೆ ಭೂತ ಮತ್ತು ವರ್ತಮಾನವಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಯಾಮವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಇದರೊಂದಿಗೆ ಆ ತರಹದ ಕಥನದಲ್ಲಿ ನಾಯಕರು ಧನಾತ್ಮಕ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ನಾಯಕರಿಗೆ ಸಮಾಜವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಸಮಾಜ ಕಟ್ಟುವ ಹಂಬಲವಿರುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಈ ಕಲಾಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಬದ್ಧತೆಯಿರುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಬದ್ಧತೆಯು ಇರುವ ಹಾಗಯೇ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವಿರುತ್ತದೆ. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಆಶಾವಾದವಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಗತಿಪರತೆ; ಹೊಸ ಸಮಾಜವನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಹಂಬಲ ಮತ್ತು ಆಶಾವಾದ; ಉದಾತ್ತವಾದ ಗುರಿ; ತಾತ್ವಿಕ ಬದ್ಧತೆಗಳು ಸಮಾಜವಾದಿ ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುವ ಅಂಶಗಳಾಗಿವೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಮಾಜವಾದಿ ವಾಸ್ತವವೆನ್ನುವುದು ಘಾಮೂಲಿಯಾದ ವಾಸ್ತವದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಮೊದಲು ಸೂಚಿಸಿದಂತೆ ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಮೊದಲ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜವಾದಿ ವಾಸ್ತವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಆದ್ಯತೆಯನ್ನು ಪಡೆಯಿತು. ಸಮಾಜವಾದಿ ವಾಸ್ತವವೆನ್ನುವುದು ಬರಹಗಾರನ ಬದ್ಧತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಎರಡನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿಯೇ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಬೂರ್ಜ್ವಾವರ್ಗದ ಮೇಲೆ ವಿರೋಧವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿತು. ಭೌತಿಕವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮವೆಂದರೆ ಅದು ಆದರ್ಶದ ನಿರಾಕರಣೆಯಲ್ಲ. ಒಂದು ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದೆಂದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಎಲ್ಲಾ ಆದರ್ಶ ; ಮೌಲ್ಯ ಮತ್ತು ಉತ್ತಮ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮದ ನಿರಾಕರಣೆ ಕೂಡಾ ಅಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಮೊದಲು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಇದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಮಾಜವಾದಿ ವಾಸ್ತವವು ಸಮಾಜವನ್ನು, ಅದರೊಂದಿಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕಾಲದ ಮಾನಸಿಕ ಸ್ಥಿತಿ ಹಾಗೂ ವರ್ತನೆಯ ವಿಧಾನವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜವಾದಿ ವಾಸ್ತವವು 'ಬೂರ್ಜ್ವಾ ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರ'ವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ಟೀಕಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಆರ್.ವಿ. ಭಂಡಾರಿ ಅವರ 'ಸಮಾಜವಾದಿ ವಾಸ್ತವ' ಕೃತಿಯು ಮುಖ್ಯವಾದುದು.

ಸಮಾಜವಾದಿ ವಾಸ್ತವವು ತನ್ನ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ವರ್ಗದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ದುಡಿಯುವ ವರ್ಗದ ಕಣ್ಣಿಂದ ಸಮಾಜವನ್ನು ನೋಡುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿತು. ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ವಾಸ್ತವ **(Critical Realism)** ಬೂರ್ಜ್ವಾ

ಸಮಾಜವನ್ನು ಪ್ರಗತಿಪರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ನೋಡುವುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ, ಪರ್ಯಾಯವಾದ ಜೀವನ ಕ್ರಮವನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುವುದರ ಕಡೆಗೆ ಗಮನಕೊಡುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಇದು ಒಂದು ಪಠ್ಯವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಿಲ್ಲ. ಇದಕೆ ಕಾರಣ ಸ್ಪಷ್ಟ, ಲುಕಾಕ್ಸ್ ಮತ್ತು ವಾಲ್ಟರ್ ಬೆಂಜಮಿನ್ ಅವರ ನಿಲುವಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ, 'ಬಂಡವಾಳವಾದವೆನ್ನುವುದು ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಪ್ರಮುಖ ಕೇಂದ್ರ. ಬಂಡವಾಳವದಕ್ಕೆ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಮುಖವಿದೆ. ಸಂಪನ್ಮೂಲದ ಹೆಚ್ಚಳ; ಅದರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಉಪಯೋಗದ ಬಗ್ಗೆ ಅದು ಮಾತಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಬಂಡವಾಳವಾದದ ಪ್ರಮುಖ ಆಸಕ್ತಿಯಿರುವುದು ಸಮಾಜವನ್ನು ಒಡೆಯುವ ಯುದ್ಧದ ಬಗೆಗೆ ಮಾತ್ರ'.



ಆಧುನಿಕತಾವಾದ ಮತ್ತು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ: ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

ಆಧುನಿಕತೆಯೆನ್ನುವುದು ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ 'ಆಧುನಿತೆ'ಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಯಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಸಂಬಂಧಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವಂತೆ 'ಆಧುನಿಕತೆ'ಯ ರೂಪಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ರೇಡಿಯೋದ ಎದುರು ಟಿ.ವಿ. ಆಧುನಿಕ, ಟಿ.ವಿ.ಯ ಎದುರು ಕಂಪ್ಯೂಟರ್ ಆಧುನಿಕ. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕತೆಯು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವಾಗ ಇದರ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬೇರೆಯಾಯಿತು. 'ಆಧುನಿಕತಾವಾದ'ವನ್ನು 'ಮಾಡರ್ನಿಸಂ'ಗೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತೇವೆ. ಹೀಗೆ ಬಳಸುವಾಗ ಅದರ ಹಿಂದಿನ ರೊಮಾಂಟಿಸಿಸಂನ ಜೊತೆಗೆ ಹೋಲಿಕೆಯಿತ್ತು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಆಧುನಿಕತಾವಾದವನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ತುಂಬಾ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಿತು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಆಧುನಿಕ ತಾವಾದವೆಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ರೂಪುಗೊಂಡಿ ರುವುದು ಮೊದಲನೆಯ ಮಹಾಯುದ್ಧದ ತರುವಾಯ. ಆಗ ಇದು ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕ ಅಲೆಯಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಯಿತು.

ಆಧುನಿಕತಾವಾದದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳು ಇವೆ ಹಾಗೂ ಆಧುನಿಕತಾವಾದವು ರೂಪುಗೊಂಡು ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ವೈಚಾರಿಕ ಆಕೃತಿಯು ಬರಲು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೇ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಆಧುನಿಕ ಯುಗದ ಬೂರ್ಜ್ವಾ ಲೇಖಕರು ಆಧುನಿಕ ಯುಗದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪರಿಗಣಿಸಿದರು. ಆಧುನಿಕತಾವಾದಿಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಜೀವನವೆಂದರೆ ಅದು ಅನೂಹ್ಯ. ಅದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ಆಧುನಿಕತಾವಾದಿಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಜೀವನವೆನ್ನುವುದು ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಅವನು ಒಂಟಿ ಹಾಗೂ ಅಸಹಾಯಕ. ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ತನ್ನ ಪರಿಸರಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಬದುಕುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನಿಗೂ ಅವನದೇ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿರುತ್ತದೆ. ಅವನ ಜೀವನದ ಅರ್ಥ; ಜೀವನದ ಅಸಹಾಯಕತೆ; ಯಾವುದೂ ಅವನಿಗೇ ತಿಳಿದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಬದುಕು ಅನ್ನುವುದು ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಅಸಾಂಗತ್ಯದಿಂದ ಕೂಡಿರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ತರ್ಕ; ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಗುರಿಯೆಂಬುದು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕತಾವಾದದ ಈ ಚಿಂತನಾಕ್ರಮಗಳು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಉಪ ಉತ್ಪಾದನೆಯೆನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವಿಲ್ಲ. ಕೈಗಾರೀಕರಣದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಿಂದಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕಗೊಂಡ ಗುಂಪು ಈ ವಾದವನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸಿತು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಟಿಆಧುನಿಕತಾವಾದ ಟಿವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ನಟರಾಜ ಹುಳಿಯಾರು ಅವರು ಆಧುನಿಕತೆ ಮತ್ತು ಆಫ್ರಿಕನ್ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಿರುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು (ಆಫ್ರಿಕನ್ ಹಾಗೂ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕತೆ ಮತ್ತು ಪರಂಪರೆ, ೨೦೦೪).

ಆಧುನಿಕತೆಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದು ಧನಾತ್ಮಕವಾದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವಿಲ್ಲ. ಅದರ ಪ್ರಕಾರ, ಆಧುನಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶವೇ ಬೇರೆ. ಆದುದರಿಂದ ಚರಿತ್ರೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಅನುಸಂಧಾನ ನಡೆಸಬೇಕಾದ ಯಾವ ಅಗತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕತಾವಾದದ ಪ್ರಕಾರ ಆಧುನಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶವೆನ್ನುವುದು ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವ ಬಗೆಯೇ ಬೇರೆ. ಆಧುನಿಕತಾವಾದದ ಪ್ರಕಾರ ಆಧುನಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶವೆನ್ನುವುದು ಚಲನರಾಹಿತ್ಯ ಹಾಗೂ ಅವನತ ಮುಖಿಯಾಗಿರುವಂಥದ್ದು. ಆಧುನಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶ ನಿಂತ ನೀರಿನಂತೆ ಇರುವುದರಿಂದ ಒಂದು ಪರ್ಯಾಯವಾದ ಜೀವನ ಕ್ರಮವನ್ನು ಹುಡುಕಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದೆಯೆಂದು ಆಧುನಿಕತಾವಾದವು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಪರ್ಯಾಯ ಜೀವನ ಕ್ರಮದ ಹುಡುಕಾಟವೆಂದರೆ ಅದು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು ಅಲ್ಲ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಚಿಂತನಾ ಕ್ರಮ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಆವರಸಿಕೊಂಡು ಬಿಡುತ್ತದೆಯೆಂದು; ಆದುದರಿಂದ ಅದನ್ನು, ವಿರೋಧಿಸಬೇಕೆಂದು ಆಧುನಿಕತಾವಾದವು

ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ 'ಸಂಸ್ಕಾರ,' 'ಭಾರತೀಪುರ,' ದೇಸಾಯಿಯವರ 'ವಿಕ್ಷೇಪ', 'ಮುಕ್ತಿ', ಗಿರಿಯವರ 'ಗತಿಸ್ಥಿತಿ', ಕುಸುಮಾಕರ ದೇವರಗಣ್ಣೂರ ಅವರ 'ನಾಲ್ಕನೆಯ ಆಯಾಮ' ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಈ ರೀತಿಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಜೀವನವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿತು ಎಂಬುದು ನಿಜ.

ಜೀವನದ ಬಗ್ಗೆ ಆಧುನಿಕತಾವಾದವು ಹೊಂದಿರುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ತಕರಾರು ಇದೆ. ಆಧುನಿಕತಾವಾದದ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮದ ಹಿಂದಿರುವ ತಳಹದಿಯು ಯಾವ ಬಗೆಯದು ಎಂಬುದನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ವಿಶೇಷಣಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸುತ್ತದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಪ್ರಕಾರ ಜೀವನದ ಬಗ್ಗೆ ಆಧುನಿಕತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಆಧುನಿಕತೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಜೀವನವೆನ್ನುವುದು ಕೈಗಾರೀಕರಣದ ಸನ್ನಿವೇಶದಿಂದ ಆವೃತವಾಗಿರುವಂಥದ್ದು. ಆದುದರಿಂದ ಅದರ ಒತ್ತು ಕೈಗಾರೀಕರಣದ ಸನ್ನಿವೇಶ ಮತ್ತು ರೂಪಿಸುವ ಜೀವನ ಕ್ರಮದ ಬಗೆಗೆ ಇದೆ. ಆದರೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು 'ಕೈಗಾರೀಕರಣ' ಎನ್ನುವುದರ ಬದಲಾಗಿ 'ಬಂಡವಾಳವಾದ'ವೆಂದು ಬದಲಾಯಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಕೈಗಾರೀಕರಣ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬಿರುಕನ್ನು ತರುತ್ತದೆ. ಜೀವನವನ್ನು ಯಾಂತ್ರಿಕ ಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಇದರ ಮೂಲ ಕಾರಣ ಬಂಡವಾಳವಾದ.

ಆಧುನಿಕತೆಯು ಯಾಂತ್ರಿಕತೆ; ಹಣ; ವ್ಯಾಪಾರ ಉದ್ದಿಮೆ; ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಬಿರುಕು; ಸೈನ್ಯದ ನಡುವೆ ಸಂಘರ್ಷಗಳ ನಡುವೆ ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಮಾನವೀಯ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಸಂವೇದನೆಗಳಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಮಾನವೀಯ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಬದಲಾವಣೆ ಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡವು. ಮಾನವೀಯ ಭಾವನೆಗಳಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ಪಲ್ಲಟವು ಕೂಡಾ ಇದರ ಪರಿಣಾಮಗಳೇ. ಆಧುನಿಕತೆಯು ಅಸಹಾಯಕತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ವೈಯಕ್ತಿಕ ದುಃಖವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂತರ್ಮುಖತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆಂತರಿಕ ಘರ್ಷಣೆಯನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತದೆ. ಜೀವನವೆನ್ನುವುದು ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನ ವಿಧಿ ಬರಹ ಹಾಗೂ ಅದು ಅವನತಿಯ ಸೂಚಕವೆಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಆಧುನಿಕತಾವಾದಕ್ಕೆ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ತಳಹದಿಯು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಅದರ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ತಳಹದಿಯು ವ್ಯಕ್ತವಾದದಲ್ಲಿ ಕೇಂದ್ರೀಕೃತವಾಗಿದೆ. ಮಾನವತೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯನ್ನು ಕೂಡಾ ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿವಾದದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕತಾವಾದಕ್ಕೆ ಒಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯ ಮುಖ್ಯನಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಒಟ್ಟಾರೆಯಾದ ಒಂದು ಜನ ಸಮೂಹವನ್ನು ; ಸಮಾಜವನ್ನು ಅದು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು

ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯು ಕೂಡಾ ಚರಿತ್ರೆಯ ಆಚೆಗೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯಿಲ್ಲ; ಕಾಲವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಒಂದು ವರ್ತುಲವಿದೆಯೆಂದು ಅದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಅವೈಯಕ್ತಿಕತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದೆಂದರೆ ಅಥವಾ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸು ವುದೆಂದರೆ ಆಧುನಿಕತಾವಾದದ ಪ್ರಕಾರ ಚರಿತ್ರೆಯ ಆಚೆಗೆ ನಿಲ್ಲುವುದು, ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಚರಿತ್ರೆಯ ಆಚೆಗಿನದು ಎಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ.

ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪ್ರಕಾರ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಅನ್ವಯ, ಅದರ ಸೂಚನೆ, ಅದರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅನ್ವಯ, ಅದರ ಪ್ರಸ್ತುತತೆಯು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಅದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸೌಂದರ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಪ್ರಮುಖ ತಳಹದಿ. ಅಂತರ್ಮುಖತೆ ಮತ್ತು ಅಮೂರ್ತತೆ ಅನ್ನುವುದು ಆಧುನಿಕತಾವಾದಿ ಬರವಣಿಗೆಯ ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣ. ಆಧುನಿಕತಾವಾದವು ಹೇಳುತ್ತದೆ; ಮನುಷ್ಯ ನಿಸ್ಸಹಾಯಕ. ಅವನಿಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಒತ್ತಡವಿರುತ್ತದೆ. ಒಂಟಿತನ ಅವನ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಆಳುತ್ತದೆ. ಇವು ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆಯಿಂದ ಉಂಟಾದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು. ಆದುದರಿಂದ ಇವುಗಳೊಂದಿಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅನಿವಾರ್ಯವಾದ ಸಂವಾದವನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂವಾದವೆನ್ನುವುದು ವಿಶಾಲವಾಗಿಯಾದರೂ ಸ್ವಯಂ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ರೂಪಿಯಾದುದು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮನುಷ್ಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಸ್ವಾಯತ್ತವೆಂದು ಕರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯ ದುಃಖಿಯಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಆಧುನಿಕತಾವಾದದ ಈ ನಿಲುವು ಆಕ್ಷೇಪಾರ್ಹವಾದುದೆಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯನು ಯಾಕೆ ದುಃಖಿಯಾಗಿದ್ದಾನೆಂದರೆ ಅವನಿಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕತೆಯೊಂದಿಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ಣಾಯಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದಿರುವುದರಿಂದ. ಆಧುನಿಕತಾವಾದವು ಕಷ್ಟವನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕಿರುವ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ.

'ಕೇಂದ್ರವಿಲ್ಲದಿರುವಿಕೆ; ಚಂಚಲತೆ; ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲದಿರುವುವಿಕೆ; ದುಃಖಕ್ಕೆ ಅನಂತ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದು. ಆಧುನಿಕತಾವಾದದ ಪ್ರಮುಖ ಲಕ್ಷಣಗಳು. ಇಷ್ಟಿದ್ದರೂ ಆಧುನಿಕತಾವಾದದಲ್ಲಿ ರೊಮಾಂಟಿಕರಂತೆ ತುಂಬಾ ಉದಾತ್ತ ನಾಯಕರ ಲಕ್ಷಣವಿಲ್ಲ. ಅದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ ಗುಣವಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಅದು ವಸ್ತುವಿನ ಏಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾರ ರೂಪವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇದು ಕೂಡಾ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಜಗತ್ತಿನ ಪರಿಣಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಎಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಹೇಳುತ್ತದೆ. 'ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖ್ಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯೆಂದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದಿ ನಾಯಕರು ಈ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ, ಆಧುನಿಕತೆಯ ಪ್ರವೇಶದೊಂದಿಗೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಇದು' (ನಟರಾಜ ಹುಳಿಯಾರ್, ಪೂರ್ವೋಕ್ತ, ಪು. ೬೧).

ಅನಂತರದ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕೃತಿಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಕಡೆಗೆ ತಿರುಗಿತು. ಆಧುನಿಕತಾವಾದವು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕೃತಿಯ ಮೇಲೆ ಯಾವ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಿತು. ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೆನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಒಂದು ಕೇಂದ್ರೀಕೃತ ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಭಾವವು ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ಮೇಲೆ ಯಾವ ರೀತಿಯ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆಯೆಂದು ಚರ್ಚಿಸಿತು. ವಾಲ್ಟರ್ ಬೆಂಜಮಿನ್; ಅಡರ್ನೋ ಅಂಥವರು ಬಂಡವಾಳ ಶಾಹಿ ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ಪ್ರತಿಭೆಯನ್ನು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ ವಿವರಿಸಿದರು. ದುಡಿಯುವ ವರ್ಗದ ಜನಸಮೂಹವು ಪಡೆಯುವ ಎಚ್ಚರ; ದುಡಿಯುವ ವರ್ಗದ ಮೇಲೆ ಶಿಕ್ಷಣ ಬೀರುವ ಪ್ರಭಾವ; ಬಂಡವಾಳವಾದವನ್ನು ಸ್ಥಾನಪಲ್ಲಟಗೊಳಿಸಲು ಬೇಕಾದ ಸಮಾಜವಾದ ಚರ್ಚೆಗೆ ಬಂತು. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಬಂಡವಾಳವಾದವು ಸಾಚಾ ಅಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆಯಿಲ್ಲ. ಅದು ಮನುಷ್ಯರನ್ನು; ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಲಂಚಕೋರತನದಿಂದ ಕೂಡಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಅಸಹನೆಯಿದೆ. ಸಿನಿಕತನವಿದೆ. ಜನಾಂಗೀಯತೆಯಿದೆ. ಅದು ಸಮೂಹ ಜೀವನದ ಚಿಂತನಾಕ್ರಮವನ್ನು ದಮನಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಬಂಡವಾಳವಾದವು ಯಾವುದೇ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ಜನಾಂಗೀಯ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಹುಮುಖತೆಯ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಅದಕ್ಕೆ ಗೌರವವಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ವಾಗ್ವಾದವು ಬೇಕಿಲ್ಲ. ವಿಧೇಯತೆಯನ್ನು ನಂಬುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಕಷ್ಟ ಪಡುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಆಧುನಿಕತಾವಾದವು ತನ್ನ ಸುತ್ತ ಒಂದು ಗೋಡೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದೆ. ಅದರಾಚೆಗೆ ಅದು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆ ಕೋಟೆಯೊಳಗೆ ಉಳಿದವರನ್ನು ಬಿಡುವುದಿಲ್ಲ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆ, ಹೋರಾಟ; ಬದಲಾವಣೆ; ಮನುಷ್ಯ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಉಳಿವನ್ನು ಕುರಿತು ಚಿಂತಿಸುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯು 'ಆಧುನಿಕತಾವಾದ'ವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ತಾತ್ವಿಕ ಮುಖಾಮುಖಿಯೂ ಹೌದು.



ವಾಸ್ತವತಾವಾದ ಮತ್ತು ಸಮಕಾಲೀನ ಕಾದಂಬರಿಗಳು

ರೇಮಂಡ್ ವಿಲಿಯ್ಸಂ

ವಾಸ್ತವತಾವಾದ ಮತ್ತು ಸಮಕಾಲೀನ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಎನ್ನುವ ಲೇಖನವು ಆತನ ವಿಮರ್ಶಾ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಪ್ರಮುಖ ದ್ಯೋತಕವಾಗಿದೆ. ಇಡೀ ಪ್ರಬಂಧ ಶುರುವಾಗದೇ ವಾಸ್ತವತಾವಾದದ ಚರ್ಚೆಯ ಮೂಲಕ. ಇಂಗ್ಲಿಷ್‌ನಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವತಾವಾದ ಎಂಬುದನ್ನು ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಯಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗಿದ್ದು, ವಾಸ್ತವತಾವಾದ ಎನ್ನುವುದು ಪರಿಭಾಷೆಗೆ ಶತಮಾನಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಹಿಂದಿನ ಇತಿಹಾಸವಿದೆ. ಆದರೆ ನಾವು ಈಗ ವಾಸ್ತವತಾವಾದ ವೆನ್ನುವುದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ಅರ್ಥೈಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಾಸ್ತವತಾವಾದ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ಪದವಾಗಿದೆ ಮತ್ತೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಾಸ್ತವತಾವಾದದ ಪರಿಶೀಲನೆಯು ಆಧುನಿಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ಬೆಳಸಿವೆ ಎನ್ನುವ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವತಾವಾದ ಈಗ ಹೊಸ ಅರ್ಥ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಪಡೆದಿದೆ. ತಾಂತ್ರಿಕವಾಗಿ ವಾಸ್ತವತಾವಾದವನ್ನು

ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ವಾಸ್ತವತೆ ಎನ್ನುವುದು ಕಲೆಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಇರುವ ಪದ ಮಾತ್ರ. ವಾಸ್ತವತಾವಾದ ಎಂಬುದು ಮೊದಲಿಗೆ ಸರಳವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮತ್ತು ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿತ್ತು.

ವಾಸ್ತವತಾವಾದ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಕಲಾಕೃತಿ ಒಳಗೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಮತ್ತು ಅದು ವಹಿಸುವ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ನಿರೂಪಣೆಯ ಅಂಶವನ್ನಷ್ಟೇ ಚರ್ಚಿಸುವುದು. ಮೊದಮೊದಲು ವಾಸ್ತವತಾವಾದ ಎಂದರೆ ಅದು ದಿನದಿಂದ ಸತ್ಯವೆಂದು ಪರಿಗಣಿತವಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಆ ರೀತಿಯ ಬೆಳವಣಿಗೆ ನಾಯಕ ಕೇಂದ್ರಿತ ರಮ್ಯತಾವಾದದ ವಿರೋಧಿ ನೆಲೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡದ್ದು ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವತಾವಾದವೆಂದರೆ ಅದು ಸಾಮಾನ್ಯ ದಿನದಿನದ ಹಾಗೂ ಸಮಕಾಲೀನ ವರ್ತಮಾನಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವುದೆಂದು ಮತ್ತು ಮಧ್ಯಮವರ್ಗ ವಾಸ್ತವತಾವಾದ ನಿರ್ವಚನೆ ಕೂಡಾ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಅರ್ಥಪ್ರಸ್ಥಾನ ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ನೆಲೆಯಾಯಿತು. ೧೮ನೇ ಶತಮಾನದ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಇಂಗ್ಲೀಷ್‌ನಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿದ್ದ ವಾಸ್ತವತಾವಾದ ಆ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಬೂರ್ಜ್ವಾವರ್ಗದ ವಿರೋಧ ಪಡೆದಿತ್ತು. ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಚಲಾವಣೆಯಲ್ಲಿದ್ದ (ಸಹಜವಾದ)ಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ವಾಸ್ತವತಾವಾದದ ಬಳಕೆ ಶುರು ಮಾಡಲಾಗಿತ್ತು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಚುರಲಿಸಂ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಸರಳ ತಾಂತ್ರಿಕ ಪದವಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಇತ್ತು ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಇದರ ಚರ್ಚೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾದಂದಿನಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಕೂಡಾ ಬದಲಾಯಿತು. ವಾಸ್ತವತಾವಾದವು ವಿಷಯದ ವಿವರಣೆ ಹಾಗೂ ವಿಷಯದ ಕಡೆಗೆ ಗಮನ ಕೊಡಬಹುದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸಲಾಯಿತು. ಆದರೆ ೨೦ನೆಯ ಶತಮಾನ ಬಂದಾಗ ಇದರ ಕಲ್ಪನೆ ಮಾನಸಿಕ ವಾಸ್ತವತಾವಾದದ ಜೊತೆಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿತು.

ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ರಷ್ಯಾದ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಚಿಂತಕರು ಸಮಾಜವಾದಿ ವಾಸ್ತವತಾವಾದವನ್ನು ೪ ಲಕ್ಷಣಗಳೊಂದಿಗೆ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ.

೧. ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕ್ರಮ ನಿಚ್ಚಳವಾಗಿರುವುದು

೨. ಆಕೃತಿಯ ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವು ಮತ್ತು ವಸ್ತು

೩. ಅದರ ತಾಂತ್ರಿಕ ನಿರ್ವಹಣೆ

೪. ತಾತ್ವಿಕ ಮತ್ತು ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕವಾದ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಇವು ವಾಸ್ತವತಾವಾದಿ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ರಷ್ಯಾದ ವಿಮರ್ಶಕರು ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಆದರೆ ಪಶ್ಚಿಮದ ಜನಪ್ರಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಬೂರ್ಜ್ವಾ ವರ್ಗದ ವಾಸ್ತವವಾದಿಗಳೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲಾಯಿತು. ಆದರೆ ನಂತರ ಏಂಗಲ್ಸ್, ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಗುಣದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳ ಉತ್ಪನ್ನವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಎನ್ನುವುದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಮನುಷ್ಯನ ಗುಣವನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಅನುಭವವನ್ನು ಆಯ್ಕೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಲೇಖಕನೊಬ್ಬನು ಹೊರಗಿನ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾನೋ ಅದನ್ನು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಇಳಿಸುವುದೇ ವಾಸ್ತವತಾವಾದ. ಈ ವಾದ ಮನುಷ್ಯನ ಅನುಭವ ಲೋಕವನ್ನು ತೆರೆದಿಡುತ್ತದೆ. ಅದು ವೈಯಕ್ತಿಕವಾಗಿರಬಹುದು. ಅಥವಾ ಸಾಮುದಾಯಿಕವಾಗಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಈ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಬರವಣಿಗೆಯ ಕ್ರಮ ನಿಜದ ಹತ್ತಿರದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ ಅಥವಾ ಭಾಷೆಯೆ ನಿಜವೆಂಬಂತೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವತಾವಾದ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಒಂದು ಮುಗಿದು ಹೋದ ಅಧ್ಯಾಯವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿಕೊಂಡಷ್ಟು ಸುಲಭವಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ವಾಸ್ತವತಾವಾದ ಯಾವತ್ತೂ ಇರುವಂಥದ್ದು. ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ನಿಷೇಧ ಹೇರುವಂತದ್ದಲ್ಲ.

ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಏನು ವಿವರಣೆ ಇದೆಯೋ ಆ ವಿವರಣೆ ೧೯ನೇ ಶತಮಾನದ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ನಿರಾಕರಣೆಗೆ ಒಳಗಾಯಿತು. ಇದರಿಂದಾಗಿಯೇ ಈ ಪರಂಪರೆಗೆ ಬದಲಾಗಿ ಮನೋವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಹಾಜರಾದವು. ಇದು ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ಮನಸ್ಸಿನ ತಲ್ಲಣಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಎಂಬುದನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸಲಾಯಿತು. ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಮಾನಸಿಕ ನಿಜಗಳೇನೇ ಆಧುನಿಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ನಿಜಗಳು. ಜಗತ್ತೂ ಹೌದು ಹೀಗಾಗಿ ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಬರವಣಿಗೆಯು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು.

ದಿನದಿನದ ಬದುಕಿನ ವಾಸ್ತವಗಳು ಮತ್ತು ಹೊರ ಪ್ರಪಂಚದ ನಿಜಗಳು ೧೯ನೇ ಶತಮಾನದ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಗೈರು ಹಾಜರಾದವು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಅನ್ವೇಷಣೆ ಮತ್ತು ಹೊಸ ರೂಪಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುವುದರ ಬಗೆಗೆ ಚರ್ಚಿಸಲಾಯಿತು. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ನನ್ನೊಬ್ಬರ ಜೀವನಾನುಭವ ಎನ್ನುವುದೇ ವಿಶಿಷ್ಟ ಅನುಭವ ಪಡೆಯುವುದು. ಆದರೆ ಇದರಿಂದಾಗಿ ಖಾಸಗಿ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಅನುಭವ ಇವು ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹೊಸ ರೂಪಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಕಾದಂಬರಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಎನ್ನುವ ರೂಪವೇ ಚರ್ಚೆಗೆ ಒಳಗಾಯಿತು. ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿ ಬರವಣಿಗೆ ಯಲ್ಲಿ ತೀರಾ ಸಾಮಾನ್ಯ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡು ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಮಾಜ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ಈ ತರಹದ ವೈರುಧ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿ ಬರೆಯಬೇಕಾಯಿತು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದದ್ದು ಕಾದಂಬರಿಯ ವಸ್ತು

ಸಿದ್ಧ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜದ ಸಂವೇದನೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ತೀರಾ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಜೀವನ ಅನೇಕ ಸಲ ಅಮೂರ್ತ ಹಾಗೂ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ವೈಯಕ್ತಿಕ ನೆಲೆಗಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಬೇಕು. ಖಾಸಗಿ ಜೀವನದೊಂದಿಗೆ ಅನು ಸಂಧಿಸುವವರು ಒಂದು ರೀತಿಯ ಬರವಣಿಗೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂವೇದನೆ ಕುರಿತು ಬರೆಯುವ ಲೇಖಕರು ಮತ್ತೊಂದು ಮಾದರಿ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ.

ವಾಸ್ತವತೆಯೇ ಸಂಕೀರ್ಣ ವಿಷಯವಾದ್ದರಿಂದ ಸಂವೇದನೆ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಕಂದರವಿರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಲೇಖಕ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾ ಹೋದಾಗ ಆ ಕಾದಂಬರಿ ರೂಪ ಬೇರೊಂದು ಬಗೆಯದಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವ ಬೇರೊಂದು ರೀತಿಯ ನಿರ್ವಹಣೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ರೇಮಂಡ್ ವಾಸ್ತವತಾವಾದಿ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ೪ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವರ್ಗೀಕರಿಸಬಹುದೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ.

೧. ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿವರಣೆಯುಳ್ಳ ಪರಂಪರೆಗಳು
೨. ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದ್ಧತೆಯ ವಿವರಣೆಗಳು
೩. ಖಾಸಗಿ ವಿವರಣೆಯುಳ್ಳ ಕಾದಂಬರಿಗಳು
೪. ಖಾಸಗಿ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನಾಧರಿಸಿದ ಕಾದಂಬರಿಗಳು,

ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಪರಂಪರೆಯ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಲೇಖಕನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಆ ರೀತಿಯ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಮಾಜ ಸಾಮಾನ್ಯ. ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವತಾವಾದಿ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯಗೊಳಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅಥವಾ ಭಾಷೆಯೇ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವ ಎಂಬುದು ಹೊಸ ರೀತಿಯ ವಿವರಣೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ನಡುವೆ ಕಾದಂಬರಿ ಗಳನ್ನು ಹೊಸದಾಗಿ ಕಟ್ಟಲಾಗುತ್ತದೆ ತೀರಾ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಕೌಶಲ್ಯದೊಂದಿಗೆ ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಸಮಾಜವನ್ನು ಲೇಖಕ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಸಮಾಜವಾದಿ ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಲೇಖಕನ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂವೇದನೆ ಪ್ರಕಟಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಘರ್ಷಣೆಯನ್ನು ಲೇಖಕ ಸಮನ್ವಯಗೊಳಿಸ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಕಾದಂಬರಿ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವತೆ ಎನ್ನುವುದು ಲೇಖಕನನ್ನು ಎಚ್ಚರಿಸುವ ಅಥವಾ ಲೇಖಕನಿಗೆ ಪಂಥಾಹ್ವಾನ ಒಡ್ಡುವ ಸ್ಥಿತಿಯಾಗಿದೆ. ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದೇ ಸದಾ ಸೃಜನಶೀಲವಾದ ಪಂಥಾಹ್ವಾನವೆಂದು ರೇಮಂಡ್ ವಿಲಿಯ್ಸಂ ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ.

(೨೦೦೩)



ಸಾಹಿತ್ಯ ಎಂದರೇನು?

ಟೆರ್ರಿ ಈಗಲ್ಟನ್

ಸದ್ಯದ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶಕರಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬರೆಯುತ್ತಿರುವವರಲ್ಲಿ ಟೆರ್ರಿ ಈಗಲ್ಟನ್‌ರವರು. ತಮ್ಮ ವೈಚಾರಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಹೆಸರು ಪಡೆದ ವಿದ್ವಾಂಸರಾಗಿದ್ದಾರೆ.

ಟೆರ್ರಿ ಈಗಲ್ಟನ್‌ರವರು ಬರೆದಿರುವ ಎಲ್ಲಾ ಲೇಖನಗಳು ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಟೆರ್ರಿ ಈಗಲ್ಟನ್‌ರ ಆಸಕ್ತಿಯು ಕೇವಲ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಾಗಿಲ್ಲ ರೇಮಂಡ್ ವಿಲಿಯ್ಸಂರಂತೆ ಈಗಲ್ಟನ್‌ರು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ; ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಸಾಹಿತ್ಯ, ಆಧುನಿಕ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಕುರಿತು ವಿಭಿನ್ನ ರೀತಿಯ ಚರ್ಚೆಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಿರುವ deconstruction (ನಿರಚನ ಸಿದ್ಧಾಂತ) ಸ್ತ್ರೀವಾದ, ರೂಪನಿಷ್ಠ ಶಿಸ್ತುಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಎನ್ನುವುದು ಕೇವಲ ಕೃತಿಯ ಬಾಲಂಗೋಚಿಯಲ್ಲ ಮತ್ತು ಬೇಜವಾಬ್ದಾರಿಯುತ ಕೆಲಸವಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿರುವ ಟೆರ್ರಿ

ಈಗಲ್ಟನ್‌ರ ಎದುರಾಳಿ ವಿಮರ್ಶಕರಿಂದ ರಿಡಕ್ಷನಿಷ್ಟ ಮಾರ್ಕ್ಸಿಷ್ಟ್ (Reductionist Marxist) ಎಂದು ಕರೆಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.

ಸಾಹಿತ್ಯ ಎಂದರೇನು? ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆ ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳದೆ ಅದರ ನಿರ್ವಚನೆ ಅಸಾಧ್ಯ. ಈ ಮೊದಲು ಸಾಹಿತ್ಯ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿತವಾದುದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಕೂಡಾ ಒಂದು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಲ್ಪಿತವಾದುದು, ಈ ಕಲ್ಪನೆ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಕಥೆ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತೇವೆ, ಎನ್ನುವುದು ಪೂರ್ಣಸತ್ಯವಲ್ಲ. ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಘಟನೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವಾಗ ಅದನ್ನು ಕಥೆಯೆಂದೋ ಕಾದಂಬರಿಯೆಂದೋ ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ದೊಡ್ಡ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ನಡೆದಿರುವ ಘಟನೆಯೇ ಕಥೆ ಎನ್ನುವುದು ಪೂರ್ಣಸತ್ಯವಲ್ಲ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುವಾಗ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಒಂದು ಕಲಾತ್ಮಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಚಾರವಾದ ಮತ್ತು ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮಾನದಂಡಗಳ ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡುವಾಗ ಈಗಲ್ಟನ್‌ರವರು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮಾತೀ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಲಯ ಪ್ರವೇಶಿಸಿದಂತೆ ಅನಿಸುತ್ತದೆ. deconstructionಗೆ ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಯೋಚಿಸುವ ಈಗಲ್ಟನ್‌ರವರು ಅದೊಂದು ಅರಾಜಕತಾವಾದಿ ಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಟೆರ್ರಿ ಈಗಲ್ಟನ್‌ರ ವಿಚಾರಧಾರೆ ಅವರ ಅಪರಿಮಿತ ಪರಿಶ್ರಮ ಮತ್ತು ವಿದ್ವತ್ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಟೆರ್ರಿ ಈಗಲ್ಟನ್ ಮಂಡಿಸುವ ವಿಚಾರಧಾರೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾಗಿದ್ದರೂ ಅಲ್ಲೇ ಇರಬಹುದಾದ ವಿಭಿನ್ನ

ಇತ್ಯಾದಿಗಳೆಂದು ವರ್ಗೀಕರಣ ಮಾಡಿದ್ದೇವೆ. ಈ ವರ್ಗೀಕರಣ ಅನಗತ್ಯ ಮತ್ತು ಅಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕ.

೧೬ ಮತ್ತು ೧೭ನೇ ಶತಮಾನಗಳ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವಾಂಶ ಎಷ್ಟಿದೆಯೋ ಕಥನಗಳ ಅಂಶವೂ ಸೇರಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಎಂದರೆ ಕಲಾತ್ಮಕ ಎನ್ನುವುದಾಗಲಿ ಕಥನಾತ್ಮಕ ಎನ್ನುವುದಾಗಲಿ ಅಷ್ಟೊಂದು ಸರಳೀಕೃತವಾದ ತೀರ್ಮಾನವಾಗಲಾರದು ಕಾದಂಬರಿ ಮತ್ತು ಪತ್ರಿಕೆ ವರದಿಗೆ ಈ ತನಕವೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಮಾಡುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದ್ದೇವೆ. ಒಂದು ಘಟನೆಯ ವರದಿಯನ್ನು ಪತ್ರಿಕೆ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ನಿಜವಾದ ಸಂಗತಿಯನ್ನೂ ಕಲ್ಪಿತ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಕಥೆಯು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ನಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಕಥೆ ನೋಡಿ ಆ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ನಿಜವಾದ ಘಟನಾವಳಿಗಳು ಇರುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಘಟನೆಗಳನ್ನು

ವರದಿಗಳೆಂದು ವಿವರಿಸಬಹುದು. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ವಾಸ್ತವ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರೂ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ನಾವೊಂದು ನಿರ್ಧಾರಕ್ಕೆ ಬರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನಾವು ಸೃಜನಶೀಲವೆಂದೋ, ಕಲ್ಪಿತವಾದುದೆಂದೋ ಪರಿಗಣಿಸಿದರೆ ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಕುರಿತ ಬರವಣಿಗೆ ಜೀವ ವಿಜ್ಞಾನ ಕುರಿತ ಬರವಣಿಗೆ ಸೃಜನೇತರ ಅಥವಾ ಕಲ್ಪಿತವಲ್ಲದ ಕೆಲಸವೆಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಒಂದು ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಬರವಣಿಗೆಯಾಗಲಿ ಜೀವ ವಿಜ್ಞಾನದ ಬರವಣಿಗೆಯಾಗಲಿ ಅದು ಸೃಜನಶೀಲವಾದದ್ದೇ ಹೊರತು ಅನ್ಯಥಾ ಬೇರೆಯದಲ್ಲ.

ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕಥನಾತ್ಮಕ ಅಥವಾ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಕ್ರಿಯೆಯೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿದರೆ ಅಲ್ಲಿ ನಾವು ಭಾಷೆಯನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೊಂದರ ಭಾಷೆ ಅದರ ಉಪಯೋಗದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬೇರೆ ಎಂದು ಕರೆದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದಲೇ ಸಾಹಿತ್ಯ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ಭಾಷೆಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದುದೆಂದು ಗುರುತಿಸಲಾಯಿತು. ಈ ಎರಡೂ ಭಾಷಾ ಮಾದರಿಗಳು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಎಂದಾದಾಗ ಸಾಮಾನ್ಯ ಭಾಷೆಯ ಉಪಯೋಗ ಏನು? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ. ತೀರಾ ಸಾಮಾನ್ಯ ಘಟನೆಯೊಂದು ನಡೆಯಿತೆಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳೋಣ. ಆ ಘಟನೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ನಾವು ಮಾತನಾಡುವಾಗ ನಾವು ಬಳಸುವ ಭಾಷೆ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಮತ್ತು ಅಸಾಹಿತ್ಯಿಕವೆಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ವರ್ಗೀಕರಣವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾವುದೋ ಘಟನೆಯೊಂದನ್ನು ಕುರಿತು ನಾವು ಮಾತ ನಾಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆಂದುಕೊಂಡರೆ ನಾವು ಅದನ್ನು ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಕಥೆಯಾಗಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆಂದು ಅರ್ಥ.

ಇದರೊಂದಿಗೆ ವ್ಯವಹಾರಿಕ ಭಾಷೆ ಬೇರೆ. ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಭಾಷೆ ಬೇರೆ ಎನ್ನುವ ಮೂಲಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಭಾಷೆಯನ್ನು ವಿಶಿಷ್ಟಗೊಳಿಸಲಾಗಿದೆ. ವ್ಯವಹಾರಿಕ ಭಾಷೆಯನ್ನು ತುಂಬಾ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಬದಲಾಯಿಸಿಕೊಂಡು ಬರೆದರೆ ಅದನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯ ಎನ್ನುವು ದಾದರೆ ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವವರಿಗೆ ಮತ್ತು ಕೇಳುವವರಿಗೆ ಮುಖ್ಯ ವಾಗಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಬೇರೇನೂ ಅಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರ, ಮನಶಾಸ್ತ್ರ, ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾದರಿಯ ಭಾಷಿಕ ಸಂಯೋಜನೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ.

ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವವೊಂದನ್ನು ಕುರಿತು ನಾವು ವಿವರಣೆ ಕೊಡುವಾಗ ಅದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಆಗಿರಬಹುದು. ಆಗದೇ ಇರಬಹುದು. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದ ರೂಪನಿಷ್ಠರಿಗೆ (Formlist) ಮತ್ತು ನವ್ಯವಿಮರ್ಶಕ (New Criticism)ರಿಗೆ

ಭಾಷೆಯ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ಸಂಯೋಜನೆ ಕುರಿತು ಭಿನ್ನ ನಿಲುವು ಇತ್ತು ಇದರಿಂದಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ವ್ಯವಹಾರಿಕ ಭಾಷೆ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ರೂಪನಿಷ್ಠರ ಅಂತಿಮಗುರಿ ಕೂಡಾ ಭಾಷಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮ ಮಾತ್ರ ಇವರ ಪ್ರಕಾರ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವನ್ನು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸದೆ ಭಾಷೆಗೆ ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ರೂಪನಿಷ್ಠ ವಿಮರ್ಶಕರು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೊಂದನ್ನು ವಸ್ತು ಹೇಗೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ಎನ್ನುವುದರ ಮೇಲೆ ಗಮನಹರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕೃತಿ ಎಂದರೆ ಅದೊಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಭಾಷಿಕ ಸಂಯೋಜನೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ.

ಉದಾ: ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಧ್ವನಿ, ಭಾಷಿಕ ಸಂಯೋಜನೆ, ಪ್ರತಿಮಾತ್ಮಕ ವಿಕಾಸಗಳು ರೂಪನಿಷ್ಠರಿಗೆ ಮುಖ್ಯ. ಹೀಗಾಗಿ ಕೃತಿಯೊಂದರ ಭಾಷೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಭಾಷೆಗಿಂತ ಭಿನ್ನ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಸಾಮಾನ್ಯ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವಾಗ ವಿಶೇಷವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಭಾಷೆ ಸಂವಹನ ಉಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಕೃತಿಯ ಭಾಷೆ ರೂಪಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಭಿನ್ನವಾದದ್ದು. ಅಲ್ಲದೆ ಹೊಸತನದಿಂದ ಕೂಡಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಎಂದು ರೂಪನಿಷ್ಠರು ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಭಾಷೆ ತುಂಬಾ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿದ್ದು ಅದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಯೋಜನೆ ಮುಖಾಂತರ ಪರಿಣಾಮ ಬೀರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ಭಾಷೆ ಕೃತಿಗೆ ಬರುವಾಗ ಪರಿವರ್ತನೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಸಾಹಿತ್ಯ ಭಾಷೆಯು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಭಾಷಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಅದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಭಾಷೆಗಿಂತ ಬೇರೆಯೆಂದು ಕೆಲವು ವಿಮರ್ಶಕರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ವ್ಯವಹಾರಿಕ ಭಾಷೆಗಿಂತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಭಾಷೆಯು ಭಿನ್ನಕೋನಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಭಾಷೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯ ಭಾಷೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಬೇರೆ ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನ ಪಟ್ಟಿರುವ ವಿಮರ್ಶಕರು ಇದರ ಮೂಲಕ ಕೆಲವು ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ನಮ್ಮೆದುರು ಇಟ್ಟರು. ಸಾಮಾನ್ಯ ಭಾಷೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಮೂಡಿಬಂದಿರುವುದು ಆಕ್ಸ್‌ಫರ್ಡ್‌ನ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳಿಂದ ಅವರಿಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಭಾಷೆಯು ಇರುವುದೇ ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆ ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರ ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡುವ ಭಾಷಿಕ ಜನಾಂಗದ ಕಲ್ಪನೆ ಇವು ಎರಡೂ ಬೇರೆ ಮಾಡುವುದರ ಮುಖಾಂತರ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಈ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳು ಎದುರಿಸಲೇ ಬೇಕಾಯಿತು. ಕಾವ್ಯದ ಭಾಷೆ ಬೇರೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದರಿಂದ ಭಾಷೆಯ ನಿಜವಾದ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ಚಟುವಟಿಕೆ ಬೇರೆ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಯಿತು. (ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು)

ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಕಾವ್ಯದ ಭಾಷೆಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಕೊಡುವಂತಾಯಿತು. ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರ ಸಾಮಾನ್ಯ ಭಾಷೆ ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡುವ ಸಂವಹನವು ಕವಿತೆಯೊಂದು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡುವ ಸಂವಹನವು ಬೇರೆ ಎಂದು ಈ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳು ಹೇಳಿದರು. ಆದರೆ ಇದರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳೇ ಬೇರೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರ ಸಾಮಾನ್ಯ ಭಾಷೆ ಕವಿತೆಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶಿಸುವಾಗ ಬೇರೆ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ಯಾವುದನ್ನೂ ಹೇಳಿದಂತಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ರಷ್ಯಾದ ರೂಪನಿಷ್ಟರು ಕೂಡ ಇದನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಂಡಂತೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ರಷ್ಯಾದ ರೂಪನಿಷ್ಟರು ಕೂಡಾ ಭಾಷೆಯ ದುರ್ಬಲತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ಭಾಷೆಗೆ ಇರಬಹುದಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಥವಾ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ಈ ಮಾದರಿಯ ರೂಪನಿಷ್ಠರು ಗ್ರಹಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ಭಾಷೆಗೆ ಇರಬಹುದಾದ ಮೂಲತತ್ವಗಳನ್ನು ಅದರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಭಿನ್ನಗೊಳಿಸಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಎಂದರೇನು? ಎಂದು ವಿವೇಚಿಸುವುದನ್ನು ರೂಪನಿಷ್ಠರು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಭಾಷೆಯ ಉಪಯೋಗ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ರೂಪನಿಷ್ಠರು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪದ ಚರ್ಚೆ ಪ್ರಾರಂಭಿಸುತ್ತಾರೆ. (ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಟೆರ್ರಿ ಈಗಲ್ಟನ್ Literariness ಎನ್ನುವುದನ್ನು ರೂಪನಿಷ್ಠರು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಎಂದು ಮಾಡಿದ್ದರ ಬಗ್ಗೆ ಅಚ್ಚರಿಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ. Literariness ಅನ್ನುವುದು Literature ಪದಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯವಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಎನ್ನುವ ಪದವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಗಮನಿಸಿದರೆ ಅದರ ಮೂಲ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಯಲ್ಲಿ Literariness ಆಗುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಭಾಷೆಯ ವಿಶಿಷ್ಟ ಉಪಯೋಗ ಅನ್ನುವುದನ್ನು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಟೆರ್ರಿ ಈಗಲ್ಟನ್ ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾರೆ.)

ರೂಪನಿಷ್ಠರು ಸಾಹಿತ್ಯದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವಾಗಲೇ ಭಾಷೆ ಸಾಂಕೇತಿಕತೆ ಅದು ಸಂವಾದಿಸುವ ಬಗೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದು ಕೊಂಡರು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಈ ತರಹದ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ (ಸಂದರ್ಭ) ಎನ್ನುವುದೇ ಗೈರು ಹಾಜರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಇಡಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಕ್ರಮ ವನ್ನೇ ಕಾವ್ಯಾತ್ಮಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಪರಿಗ್ರಹಿಸುವ ರೂಪನಿಷ್ಠರು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ದಿನನಿತ್ಯದ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿಯ ಒಂದು ಮುಷ್ಕರದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೂಗುವ ಘೋಷಣೆಗಳು. ದಿನಪತ್ರಿಕೆಯ ಮುಖ ಪುಟದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಶಿರೋನಾಮೆ, ಜಾಹೀರಾತು ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಕಾರಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಳಸುತ್ತೇವೆ.

ಇನ್ನೊಂದು ಸಮಸ್ಯೆ ಬಗೆಗೆ ನಾವು ಮನಗಾಣಬಹುದು. ಅದೆಂದರೆ ಯಾವುದೇ ಬರವಣಿಗೆಯ ಕ್ರಮ ಹೊಸದೊಂದು ಕ್ರಮವನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಬರವಣಿಗೆಯನ್ನು ನಮಗೆ ಬೇಕಾದ ಶಿಸ್ತಿನಲ್ಲಿ ಓದುತ್ತಿರುತ್ತೇವೆ. ಓದು ಅನ್ನುವುದು ಒಂದು ಕ್ರಮ ಅಥವಾ ಅಭ್ಯಾಸ ಯಾವುದೇ ಬರವಣಿಗೆಯನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸದೇ ಹೋದರೆ ಅಲ್ಲಿ ತಪ್ಪಾದ ಓದು ಮಾತ್ರ ಬರುತ್ತದೆ ಹೊರತು ಬೇರೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಕವಿಯೊಬ್ಬನು ತನ್ನ ಪ್ರೇಮವು ಕೆಂಪು ಗುಲಾಬಿ ಹೂವಿನಂತೆ ಎಂದರೆ ತಕ್ಷಣವೇ ಅವನ ಪ್ರೇಮಿಗೆ ಕೆಂಪುಗುಲಾಬಿಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟನೆಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಮತ್ತು ನಾವು ಆ ಪದ್ಯವನ್ನು ಓದುವಾಗ ಪ್ರೇಮ ಅನ್ನುವುದನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ ಹೊರತು ವಿಶಿಷ್ಟ ಅರ್ಥದಲ್ಲ. ಕೆಲವು ಗ್ರಂಥಗಳು ಅಥವಾ ಪಠ್ಯಗಳು ತಕ್ಷಣವೇ ಉಪಯೋಗಕ್ಕೆ ಬರುವ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ. ಉದಾ: ಜೀವವಿಜ್ಞಾನದ ಪಠ್ಯಪುಸ್ತಕ ಹಾಲು ಮಾರುವವನ ಡೈರಿ ಇವುಗಳ ಬರವಣಿಗೆ ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಉದ್ದೇಶ ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಭಾಷೆಯಿಂದ ತಕ್ಷಣವೇ ಅದನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ವರ್ಗೀಕರಣದಿಂದ ನೋಡುವುದು ಸಮಂಜಸವಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಭಾಷೆಯ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಲೇಖಕನ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸ್ವಕ್ರಮ ಯಾಕೆಂದರೆ ಉಳಿದವರು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಮಾಡುವುದನ್ನು ಕವಿ ತನ್ನ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತನಾಡುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸಂವಹನ ಅನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರ ಬೇರೆ.

ಅನೇಕರು ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಗುಣ ಲಕ್ಷಣವಿದೆ ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ವಿಶಿಷ್ಟ ಪ್ರತಿಭೆಯಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮ ಎನ್ನುತ್ತೇವೆ. ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಪಠ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಳವಡಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ ಇದು ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಮುಂದುವರಿದಿದೆಯೆಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಧ್ಯಯನವೇ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕನದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆ ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ ಶಿಸ್ತಾಗಿ ರೂಪ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಗೊಳಿಸಲಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ರಸಸ್ವಾದವನ್ನು ಕೊಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಕೆಲವನ್ನು ಓದುವ ಪಠ್ಯಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಗುಣವನ್ನೇ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಈ ರೀತಿಯ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮದಲಿ ಪಠ್ಯವನ್ನಾಗಿ ಕೊಡುವುದು ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ. ಆದರೆ ಈ ರೀತಿಯ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಯಾವತ್ತೂ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಪುಸ್ತಕಗಳನ್ನು ಪಠ್ಯಗಳನ್ನಾಗಿ ಇಡುವ ಕ್ರಮವೇ ಇಲ್ಲ. ಮತ್ತು ನಾವು ಹೀಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಓದುವಾಗ ಕೆಲವು ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಯೋಗಿಕವಲ್ಲದ್ದದೆಂದು ಓದುತ್ತೇವೆ. ಒಂದು ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಓದುವಾಗ ಖುಷಿಯಾಗುತ್ತದೆ ನಿಜ. ಅದೇ ಖುಷಿ ರಸ್ತೆ

ಬಳಿಯಲ್ಲಿರುವ ಚಿನ್ಹೆ ನೋಡಿದಾಗ (ಓದುವಾಗ) ಉಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಒಂದು ಜೀವವಿಜ್ಞಾನದ ಪುಸ್ತಕ ಓದುವಾಗ ನಮ್ಮ ಅನುಭವ ಬೇರೆ ಅಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಾಯೋಗಿಕತೆಗೆ ಅಳವಡಿಸುವುದೆಂದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ನಾವು ಎದುರು ಹಾಕಿಕೊಂಡಂತೆ. ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಯೋಗಿಕವಲ್ಲದ ಎನ್ನುವ ವರ್ಗೀಕರಣವೇ ಹುಸಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿ ಈಗಲೂ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯನ್ನು ಪವಿತ್ರವಾದ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಯೋಗಿಕವಾದ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಿ ಎಂದೇ ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗಿದೆ. (ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕುಮಾರವ್ಯಾಸ ಭಾರತ)

ಸಾಹಿತ್ಯದ ಚರ್ಚೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿರುವ ಒಳ್ಳೆಯ ಮತ್ತು ಕೆಟ್ಟ ಬರವಣಿಗೆ ಎನ್ನುವ ವರ್ಗೀಕರಣ. ಒಳ್ಳೆಯ ಬರವಣಿಗೆ ಎನ್ನುವುದು ಸಂವಾದಿಯಾದ ಪದ. (ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕುವೆಂಪು ಗದ್ಯ, ಬೇಂದ್ರೆ ಪದ್ಯ, ಕಂಬಾರರ ಹಾಡುಗಳು ಒಳ್ಳೆಯ ಬರವಣಿಗೆ ಎಂದೂ, ಅಂಬೇಡ್ಕರ್, ಲೋಹಿಯಾ, ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ವಿಚಾರಗಳು ಕೆಟ್ಟ ಬರವಣಿಗೆಗಳೆಂದು ನಾವು ಸುಲಭವಾಗಿ ಹೇಳಿಬಿಡಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದರಿಂದಲೇ ಮೌಲ್ಯ ಮಾಪನ ಮಾಡಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ.) ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ ಅನ್ನುವುದು ಕೂಡಾ ಸಂವಾದಿ ಪದವಾಗಿದೆ. ಒಳ್ಳೆಯ ಲೇಖಕ ಮತ್ತು ಕೆಟ್ಟ ಲೇಖಕ ಎನ್ನುವ ವರ್ಗೀಕರಣಗಳು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಅಗತ್ಯಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಒಬ್ಬರಿಗೆ ಇಷ್ಟವಾದ ಲೇಖಕ ಇನ್ನೊಬ್ಬರಿಗೆ ಇಷ್ಟವಾಗಲಾರ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ ಕೃತಿಯ ಮೌಲ್ಯ ಮಾಪನವೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾಲವೇನು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಬದಲಾಗು ವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಸುಳ್ಳು. ಹಾಗೆಯೇ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ ಎನ್ನುವುದು ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಚಿರಸತ್ಯವಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ ಮಾಡುವುದು. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ತಮ್ಮ ಅನುಕೂಲಕ್ಕಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ನಾವು ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯಿಂದ ಪಡೆಯುವ ಸೂಚನೆ ಯಾವುದು ಎಂಬ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿದೆ. ಮೌಲ್ಯ ಕೂಡಾ ಭಾವನಾತ್ಮಕವಾದದ್ದೇ ಹೊರತು ಬೇರೆಯಾದ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೆ ಯಾವುದೇ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯನ್ನು ವಿಮರ್ಶಕ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಬರೆಯಲಾರ. ವಿಮರ್ಶಕನು ಎತ್ತಿರುವ ಕಾಲದೇಶಾದಿ ಮೌಲ್ಯಗಳೇ ಕೃತಿಯ ಮೌಲ್ಯವಾಗುವ ಅಪಾಯವಿರುವುದು ಈ ಕಾರಣಕ್ಕೆ. ಯಾವುದೇ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಓದುಗರಿಗೆ ಕೊಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಂತಿಲ್ಲ.

ಯಾವುದೇ ಲೇಖಕ ಕೃತಿಯನ್ನು ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಹೇಳಲು ಸಂವಹನ ಮಾಧ್ಯಮವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಭಾವನೆಗಳು, ಅವನು ನಂಬಿರುವ ಮೌಲ್ಯ ಮಾಪನಗಳು ಅವನ ಕೃತಿಯ ಮೂಲಕ ವರ್ಗಾವಣೆಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.

ಐ.ಎ. ರಿಚರ್ಡ್ಸ್‌ನಂತಹ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಮಾತ್ರವೇ ಶುದ್ಧ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪರಿಕರ ಎಂದು ಮಾತನಾಡಬಲ್ಲರು. ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯ ಭಾಷೆ ಬೇರೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಲ್ಲರು. ಏಕೆಂದರೆ ಐ.ಎ. ರಿಚರ್ಡ್ಸ್ ಸ್ವತಃ ಮೇಲು ಮಧ್ಯಮವರ್ಗದ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡವನು. ಹೀಗಾಗಿ ಅವನ ಚರ್ಚೆಗಳು ಸಹಜವಾಗಿ ಅವನ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಚರ್ಚೆ ಎನ್ನುವುದು ಪ್ರತ್ಯೇಕಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಈ ರೀತಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕಗೊಳಿಸುವುದರ ಮುಖಾಂತರ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಭಾಷೆ ಆತನಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿವೆ. ಮತ್ತು ಆತನನ್ನೇ ನಂಬಿರುವ ಇತರ ವಿಮರ್ಶಕರ ಅಭಿರುಚಿಯನ್ನು ರೂಪುಗೊಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಮಾಡುವಾಗಲೆಲ್ಲಾ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಅಭಿರುಚಿಗಳಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದರೆ ಅಥವಾ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಭಾಷೆಯೆಂದರೆ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಅಭಿರುಚಿಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲ.

(೨೦೦೩)



ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಮಸ್ಯೆ : ಕೆಲವು ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

* ಸಾಹಿತ್ಯವು ಯಾವುದನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಕೇಳಬಹುದು-ಸಾಹಿತ್ಯವು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವ ನಿಜವು ಯಾವುದು? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಎಲ್ಲಾ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಉತ್ತರಿಸಲು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ಕುರಿತ ವಾಗ್ವಾದವು ಮುಗಿದಿಲ್ಲ. ಅದು ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತಲೇ ಇದೆ. ಹಾಗೂ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಸರಳವಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಕೊಡುವ ಉತ್ತರವು ಸುಲಭವಲ್ಲ. ಬೇರೆ ಪಂಥದ ವಿಮರ್ಶಕರು ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ ಕೊಡುವಾಗ ತಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಉತ್ತರ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ.
* ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದರೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಧಿಸುವ ಒಂದು ರೂಪವೆಂಬುದು ಅನೇಕರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

* ಸಾಹಿತ್ಯವು ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುತ್ತದೆ ಅನ್ನುವುದು ನಿಜ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುತ್ತದೆ ಅನ್ನುವುದೂ ನಿಜ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಗತಿಗಳಿಂದ ಶುರು ಮಾಡಿ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸಂಗತಿಗಳ ತನಕ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಮಾನಸಿಕ ವ್ಯಾಪಾರದ ತನಕ ಅದು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುತ್ತದೆ. ಅವು ತಮ್ಮಷ್ಟಕ್ಕೆ ಸ್ವಯಂ ಸಾಕ್ಷ್ಯವನ್ನು ತೋರಿಸಿ ಕೊಡುತ್ತವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ಅವು ಸ್ವಯಂಭೂತ ವಾಗಿದ್ದು ಅವುಗಳನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ಬೇಕಾದಾರೂ ನಿರ್ವಚಿಸಲು ಸಾದ್ಯವೆಂದು ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

* ರಚನಾವಾದಿ ವಿಮರ್ಶಕರ ಪ್ರಕಾರ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಬೇರೊಂದು ರೀತಿಯದು. ಸಾಹಿತ್ಯವು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಸಂವಾದವು ಸಂವಾದವು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಂವಹನದ ಮಾಧ್ಯಮವಾಗಿದ್ದು ಅದು ಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕ ವ್ಯಕ್ತವಾಗು ತ್ತದೆ. ಇದು ಸಾಂಕೇತಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿದ್ದು ಅದು ಭಾಷೆ ಮೂಲಕ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವ ಸಾಧನ ವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಜಗತ್ತಿನ ಯಾವುದೇ ವಸ್ತುವು ಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕ ಸಾಕೇಂತಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಅದು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಈ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ಬೇರೆಯಾದ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ಭಾಷೆಯ ವಿಶಿಷ್ಟ ವ್ಯಾಪಾರವಾಗಿದೆ. ಈ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ನಿಜ ವಸ್ತುವನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಪರಸ್ಪರ ಬೇರೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಸ್ತುವು ತನ್ನದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದುದೂ ಹೌದು. ಒಂದು ರಚನೆಯ ಒಳಗೆ ಅದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಸ್ಥಾನವು ಲಭ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಬೆಳಗು ಕವಿತೆಯ ಒಳಗೆ ಬಂದಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷ ರೀತಿಯ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆ ಲಭ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಉದಾ: "ಇದು ಬರಿ ಬೆಳಗಲ್ಲೋ ಅಣ್ಣ" ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ದಿನ ನಿತ್ಯ ನೋಡುವ ಬೆಳಗನ್ನು ಕವಿಯು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ನಾವು ಬೆಳಗನ್ನು ದಿನನಿತ್ಯ ನೋಡುತ್ತೇವೆ, ಆದರೆ ನಾವು ನೋಡುವ ದಿನನಿತ್ಯದ ಬೆಳಗು ಕವಿತೆಯ ಒಳಗೆ ಬಂದಾಗ ವಿಶೇಷವಾದ ಬೆಳಗಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿತವಾಗಿದೆ. ಒಂದು ರಚನೆಯೊಳಗೆ ಬಂದಾಗ ಹೀಗೆ ಪ್ರಪಂಚದ ಬೆಳಗನ್ನು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಲು ಅವಕಾಶ ಕಲ್ಪಿತವಾಯಿತು. ಮತ್ತು ನಾವು ನೋಡುವ ದಿನ ನಿತ್ಯಬೆಳಗು ಕವಿತೆಯೊಳಗೆ ವಿಶೇಷವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆಯಿತು. ಇದನ್ನೆ ರಚನವಾದಿಗಳು ವಿಶೇಷ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೆಂದು ಕರೆದರು.

* ಸಾಹಿತ್ಯ ಹಿಂದಿರುವ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮವು ನಿಜಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು ಅದು

ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಸಾಕೇಂತಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾಗಿದ್ದರೂ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಅದಕ್ಕೆ ನಿಜ ಸ್ಪರ್ಶವಿದೆ. ಅದು ಜೀವನದ ಕುರಿತಾದ ಒಂದು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿದ್ದು ಅದು ನಿಜವನ್ನು ತಾತ್ವಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವು ಜೀವನದ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿದೆಯೆಂದು ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ವಿಮರ್ಶಕರು ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಜೀವನವು ಬೇರೆಯಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಜೀವನಕ್ಕೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವು ದ್ವಂದ್ವವಾದುದು ಎಂದು ತಾತ್ವಕವಾಗಿ ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ.

* ಸಾಹಿತ್ಯ ಜೀವನದ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕರೂಪವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿದರೆ ಮಾನವನ ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಬಹಳವಾಗಿ ಬಹು ಮುಖ್ಯವಾದುದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.ನಾವು ಹೊಗಿನ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ ಎಂಬುದಗ ಅರಿವು ಮುಖ್ಯ.

* ನಿಜವಾದ ವಾಸ್ತವವೆಂದರೇನು ಎಂಬುದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವು ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಮನಸ್ಸಿಗಿಂತ ಹೊರಗಿನದು? ಈ ರೀತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ನಮಗೀಗ ಇದು ಮುಖ್ಯ. ಸಾಹಿತ್ಯವು ಹೇಳುವ ಸಂಗತಿಗಳ ಕುರಿತು ಈಗ ನಾವು ಯೋಚಿಸಬೇಕು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಈಗ ಸಹಜವಾಗಿದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದ ನಿಕಟವಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆಯೆಂದು ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ನಂಬುವ ನಿಸರ್ಗವಾದವು (ನ್ಯಾಚುರಲಸಿಂ) ಒಂದು ಪ್ರಮುಖವಾದ ಸವಾಲನ್ನು ನಮ್ಮೆದುರು ಇಡುತ್ತದೆ. ನ್ಯಾಚುರಲಿಸಂ ಯಾವಾಗಲೂ ತಳೆಯುವ ನಿಲುವೆಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಕಲೆಗಳು ನಿಜಕ್ಕೆ ಹತ್ತಿರವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

* ಅಭಿಜಾತಕಲೆಯು ಕಲಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ಯಾವಾಗಲೂ ಭಾವನೆಗಳ ಉದ್ರಿಕ್ತಸ್ಥಿತಿಯ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ರೂಪವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ವಾದವು ಹೇಳುವ ಪ್ರಮುಖವಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅದು ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಅಂಶವು ತೀರಾ ನಿಜವಾಗಿರಬೇಕೆಂದಿಲ್ಲ.

ಕಲೆಯು ವಾಸ್ತವದ ಹತ್ತಿರವಾದುದೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಆಗಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಭಾವನೆಗಳ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ರೊಮಾಂಟಿಕ್

ಯುಗದ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಇದ್ದ ನಂಬಿಕೆಯೆಂದರೆ ಮನುಷ್ಯನ ಭಾವನೆಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಕಲೆಯಿರುತ್ತದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ವಿಷಯ ನಿಷ್ಠ ನಿರೂಪಣೆ ಯಿರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ವಿಷಯ ನಿಷ್ಠವಾಗಿ, ಮತ್ತು ಎಷ್ಟು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತೇವೆ ಎಂಬುದು ಮುಖ್ಯ. ಕಲಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಕಲಾವಿದನ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ.

- ಜರ್ಮನಿಯ ರೊಮಾಂಟಿಕ್‌ಪಂಥವು ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ನಂಬುತ್ತದೆ. ಕಲಾವಿದ ಮನಸ್ಸಿನ, ಪ್ರತಿಭೆಯ ಆದರ್ಶೀಕೃತವಾದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೇ ಕಲೆ. ಕಲೆಯೆನ್ನುವುದು ಆದರ್ಶದ ರೂಪ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ಲೇಟೋವಿನ ಆದರ್ಶದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಅನಂತರದಲ್ಲಿ ಅನೇಕರು ನಂಬುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ.

- "ಕಲೆಗಾಗಿ ಕಲೆಯೆಂದು ನಂಬುತ್ತಾ ಬಂದ ಅನೇಕ ವಿಮರ್ಶಕರು ಕಲೆಯೆನ್ನುವುದು ತನ್ನದೇ ಆದ ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ" ಎಂದು ನಂಬಿದ್ದಾರೆ.

- ಕಲೆಯೆನ್ನುವುದು ಜಗತ್ತಿನ ಅನುಕರಣೆಯ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕರೂಪವೆಂದು ನಂಬುವವರು ಅರಿಸ್ಟಾಟಲನ ಅನುಕರಣೆಯ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಕಲೆಯನ್ನು ಆದರ್ಶದ ರೂಪವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸುವವರು ಪ್ಲೇಟೋನ ಆದರ್ಶದ ರೂಪವನ್ನು ಗಣನೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಆದರ್ಶದ ರೂಪವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತಾ ಅದು ನಿಜವಾಗಿರಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ, ಆದರ್ಶವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಿದರೆ ಸಾಕೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಮನುಷ್ಯನ ನಡವಳಿಕೆಗೆ ಅದು ಸಂಬಂಧಿಸಿದೆ.

- ಕಲ್ಪಿತ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಮಸ್ಯೆ: (ಇಮಾಜಿನೇಟಿವ್ ರೆಪ್ರಸೆಂಟೇಶನ್)– ಯಾವುದೇ ಒಂದು ವಿಷಯವನ್ನೇ ಆಗಲೀ, ವಸ್ತುವನ್ನೇ ಆಗಲೀ ಲೇಖಕನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಅದರದೇ ಆದ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಕುವೆಂಪುರವರ "ಮೂಡುವನು ರವಿ ಮೂಡುವನು – ಈ ಸಾಲು ಬರಿಯ ಸೂರ್ಯೋದಯವನ್ನು ಮಾತ್ರ ವಿವರಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಅದು ಕೇವಲ ಬೆಳಗಿನ ಸಂಗತಿಯಲ್ಲ. ಕವಿಯು ಅದನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಕ್ರಮ ಬೇರೆ. ಕುವೆಂಪುಗೆ ಸೂರ್ಯೋದಯವು ಕತ್ತಲಿನ ಜೊತೆಗಿನ ಜಗಳವೂ ಹೌದು. ಕತ್ತಲೆಯೊಂದಿಗಿನ ಜಗಳವು ಸುಂದರವಾದ ಕಲ್ಪನೆ. ಆದರೆ ಈ ಕಲ್ಪನೆಯು ನಿಜವಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವವಾದದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುವುದಿದ್ದರೆ

ಸೂರ್ಯೋದಯ, ಮತ್ತು ಕತ್ತಲೆಯೊಂದಿಗಿನ ಜಗಳಕ್ಕೆ ಯಾವ ಅರ್ಥವೂ ಇಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ನಾವು ವಾಸ್ತವವೇ ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕುವೆಂಪು ನಮ್ಮೆದರು ಒಂದು ಹೊಸ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಇಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆಂದು ಅನಿಸುವುದೂ ನಿಜ. ಅಂದರೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಹೊಸದು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ನಾವು "ಕಲ್ಪಿತ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ" ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಈ ರೀತಿಯ ಕಲ್ಪಿತ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ಸರಳವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ." ಕಲ್ಪಿತ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕುರಿತು ಪ್ಲೇಟೋ ತಳೆಯುವ ನಿಲುವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ "ಕಲ್ಪಿತ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ"ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಯಾವಾಗಲೂ ರೋಮಾಂಟಿಸಿಸಮ್ನಲ್ಲಿ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಬಾರದು." ಕಲ್ಪಿತ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ"ಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಲೇಖಕನು ಯಾವಾಗಲೂ ದಾರ್ಶನಿಕನಂತೆ ವರ್ತಿಸುತ್ತಾನೆ ಎಂಬುದು ಕೂಡಾ ಅಷ್ಟೇ ಸತ್ಯ." ರವಿ ಕಾಣದನ್ನು ಕವಿ ಕಂಡ" "ಕವಿಯೂ ಒಬ್ಬ ದಾರ್ಶನಿಕ ನಾಗಿದ್ದಾನೆ." ಇತ್ಯಾದಿ ಹೇಳಿಕೆಗಳು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುತ್ತವೆ. ಕವಿಗೆ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಶಕ್ತಿಯಿರುತ್ತದೆ. ಅವನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಅನೇಕವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಬಲ್ಲನೆಂದು ರೋಮಾಂಟಿಕರು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಕವಿಯೂ ಒಬ್ಬ ತತ್ವ ಜ್ಞಾನಿಯೆಂಬ ರೋಮಾಂಟಿಕರ ನಿಲುವು ಪ್ಲೇಟೋನಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಸ್ವತಂತ್ರನಾಗಿ ಒಬ್ಬ ಕವಿಯು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಏನೋ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಲೇಖಕನು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಭೌತಿಕ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಪ್ರೇರಣೆಯನ್ನು ಪಡೆದು ಅದನ್ನು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಕಲು ಮಾಡಿ ಅದನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ.

- ಕವಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು ಸಾಮಾನ್ಯವಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಶಕ್ತಿಯಿರುತ್ತದೆ. ಬೌದ್ಧಿಕ ಸಾಮಾರ್ಥ್ಯಕ್ಕೂ ಒಂದು ಆದರ್ಶೀಕರಣಕ್ಕೂ ಒಂದು ಆಂತರಿಕ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಕಲೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸೌಂದರ್ಯ ಮತ್ತು ಕಲಾತ್ಮಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಹೆಣಿಗೆಯಿರುತ್ತದೆ. ಕಲೆಯು ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಪಡಿಸದಿದ್ದರೆ ಅದು ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಯಾವ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಪರಿಣಾಮ ಬೀರದಿದ್ದರೆ ನಾವು ಯೋಚಿಸಲೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ.

- ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ವಾಸ್ತವದ ಸಂಗತಿಗಳು ಬಹಳ ಚರ್ಚೆಯನ್ನುಂಟು ಮಾಡಿವೆ.

- ಸಾಹಿತ್ಯವು ಪಡೆಯುವ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಸ್ವರೂಪದ ಕುರಿತು ಪ್ಲೇಟೋ ಹೇಳಿರುವ ಮಾತು ಗಮನಾರ್ಹ.ಅದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದು ಕೊಳ್ಳಬಹುದು.
- ಯಾವುದನ್ನೇ ಆಗಲಿ ನಾವು ಭಾವಿಸುವಾಗ ಅಲ್ಲಿ ಎರಡು ಶಕ್ತಿಗಳು ನಿರ್ಣಾಯಕ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತವೆ. ಒಂದು ನಾವು ನಡೆಸುವ ಬೌದ್ಧಿಕ ಅನುಸಂಧಾನ. ಎರಡನೆಯದು ನಾವು ನಡೆಸುವ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಅನುಸಂಧಾನ. ಇದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನಮ್ಮೆದರು ಇರುವ ಭೌತಿಕ ನಾವು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುವ ವಿಧಾನವೂ ಹೌದು. ಅಂದರೆ ನಮ್ಮ ದೃಶ್ಯ ಜಗತ್ತಿಗೆ ನಾವು ಎಷ್ಟು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದೋ ಅಷ್ಟನ್ನು ಮಾತ್ರ ಈ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ದಾಖಲಿಸುತ್ತೇವೆ. ಪ್ಲೇಟೋ ಇವೆರೆಡರ ಮಧ್ಯೆ ವಿಭಜನೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನಾಗಲೀ, ಘಟನೆಯನ್ನಾಗಲೀ ನಾವು ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಬಲ್ಲೆವು ಆದರೆ ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ನಾವು ಸರಿಯಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಲಾರೆವು. ಇದು ನಮ್ಮ ಮಿತಿ ಕೂಡಾ ಹೌದು. ಪ್ಲೇಟೋ ಇದನ್ನು ಕೈಗೆ ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನು ನಾವು ಹೀಗೆಯೂ ವಿವರಿಸಬಹುದು. ಕೆಲವು ಜ್ಞಾನಶಾಖೆಗಳು ನಮಗೆ ಸರಿಯಾದ ವಿವರವನ್ನು ನೀಡುತ್ತವೆ. ವೈದ್ಯ ವಿಜ್ಞಾನ, ಭೂಗೋಲ, ಪರಿಸರ ವಿಜ್ಞಾನ ಹೀಗೆ ಅನೇಕ ಶಾಖೆಗಳು ನಮಗೆ ಸರಿಯಾದ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಜ್ಞಾನಶಾಖೆಗಳು ನಮಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ನೀಡುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಮೇಯವಿರುತ್ತವೆ. ಪ್ರಯೋಗಗಳು ನಮಗೆ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ರೀತಿಯ ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿ ಕೊಂಡೇ ಜ್ಞಾನರೂಪಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇಡುತ್ತವೆ. ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ನೋಡಿ ಮನುಷ್ಯನ ಗುಣವನ್ನು ಅಳೆಯಲು ಸಾದ್ಯವೇ? ಇದು ನಮ್ಮ ಮುಂದಿರುವ ಪ್ರಶ್ನೆ.ಕೆಲವು ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ದಿಕ್ಕು ತಪ್ಪಿಸುವುದು ಕೂಡಾ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ಮರದ ನೆರಳನ್ನು ನೋಡಿ ಮರದ ಬೇರು ಹೀಗಿರಬಹುದು ಎಂದು ಊಹಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದುವೇ ಸರಿಯೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಹೇಗೆ? ಅದಕ್ಕೆ ಮನಸ್ಸಿನ ಕಣ್ಣ ಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ರೋಮಾಂಟಿಕರ ನಿಲುವು. ಮನಸ್ಸು ತಳೆಯುವ ನಿಲುವು ಯಾವಾಗಲೂ ಒಂದು ಮಾದರಿಯದು ಎಂದು ಹೇಳುವಂತಿಲ್ಲ. ಪ್ರಮೇಯಗಳು ಕಾರ್ಯ ಕಾರಣ ಸಂಬಂಧವಿರಿಸಿಕೊಂಡಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ.

- ಯಾವುದೇ ವಿಷಯವನ್ನು ಕಾರ್ಯ ಕಾರಣ ಸಂಬಂಧವಿರಿಸಿಕೊಂಡು ರೂಪಿತವಾದರೆ ಆಗ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮವು ವಿಶೇಷ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಕೇವಲ ಅರ್ಥವಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಎರಡನೆಯ ವಿಧಾನ ಮಾತ್ರ. ಮೂರನೆಯದು ನಮ್ಮ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ, ಭೌತಿಕವಾಗಿ ಲಭ್ಯವಾಗುವುದನ್ನು ಮಾತ್ರ ತಿಳಿಯುವ ವಿಧಾನವು ಒಂದು ಮುಖವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಈ ರೀತಿಯ ಕಾರ್ಯ ಕಾರಣ ವಿಧಾನವು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದುದೂ ಹೌದು. ಇದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಯಾಕೆ ಹೇಳಿದೆನೆಂದರೆ ಬರಿಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ವಿಧಾನವು ಮಾತ್ರ ಸಾಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಅವುಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗಣನೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ನಾವು ಯಾವುದನ್ನೂ ನಿರ್ಧರಿಸುವಂತಿಲ್ಲ.

- ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಾಗಲೀ, ಕಲೆಯಲ್ಲಾಗಲೀ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅನುಕರಣೆ ಮಾಡಲು ಹೊರಟರೂ ಅದು ಅಪೂರ್ಣವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಕಲಾವಿದ ಸಂಪೂರ್ಣ ಅನುಕರಣೆಯನ್ನು ಆತ ಮಾಡಲಾರ. ನಿಜವನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ಮಾತ್ರ ಅವನು ಅನುಕರಿಸ ಬಲ್ಲ. ನಿಜಕ್ಕೂ ಅವನ ಬರವಣಿಗೆಗೂ ಅಂತರವಿದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಇದು ಪ್ಲೇಟೋನ ವಾದ.

- ಕಾಲ್‌ರಿಜ್ ಕಲ್ಪಿತ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ಚಿತ್ರಕ್ಕೆ ಬಣ್ಣ, ಅವುಗಳ ಸಂಯೋಜನೆಯ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಇರಬೇಕಾದ ಅನುಪಾತ ಎಷ್ಟು ಮುಖ್ಯವೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕವಿತೆಗೆ ಬಾಷೆಯ ಸಂಯೋಜನೆಯು ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ನಾವು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತ ಪಡಿಸುವಾಗಲೇ ಅದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಅಲೋಚನೆ, ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಅದರದೇ ಆದ ಸಹಜತೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ನಮ್ಮ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವಾಗಲೇ ಅದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ನಮಗೆಲ್ಲರಿಗೂ ಕಲೆಯು ಹೊರ ಜಗತ್ತಿನ ಅನುಕರಣೆ. ಆದರೆ ನಿಸರ್ಗ ಮತ್ತು ಅನುಕರಣೆಯೆನ್ನುವುದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಘಟಕಗಳೇ? ಪಯಣದ ಮೂಲಕ ನಾವು ಮಾಡುವ ಯಾವುದೇ ಗುರುತುಗಳು ಶುದ್ಧ ವಾಸ್ತವದ ಪಡಿಯಚ್ಚುಗಳಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ನಾವು ಮಾಡುವ ಅನೇಕ ಕೆಲಸಗಳು ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಗಳ ಪ್ರತಿರೂಪಗಳು ಮಾತ್ರ.

- ನಮ್ಮ ಹೊರಗಿನ ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವೂ ಇದೆ. ಆದರೆ ಕವಿಯು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಹಾಗೇಯೇ ಅನುಕರಿಸಲು ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ಕವಿಯು ಅನುಕರಿಸಿದರೆ ಪ್ರಕೃತಿಯೇ ಪ್ರಕೃತಿಗೆ ಪ್ರತಿ ಸ್ಪರ್ಧಿಯಂತೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಕುವೆಂಪುರವರ ಒಂದು ಪದ್ಯವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು:

"ಓ, ಬಿಯದ, ಇಲ್ಲಿ ಹುಗಲಿಲ್ಲ

ಇದು ಪಕ್ಷಿಕಾಶಿ" (ಪಕ್ಷಿಕಾಶಿ)

ಕುವೆಂಪುರವರು ಸೂಚಿಸಿದಂತೆ ಇದು ಪಕ್ಷಿಕಾಶಿ. ಇದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದುದಲ್ಲ. ಪಕ್ಷಿಕಾಶಿಯ ಒಳಗೆ ಪ್ರವೇಶಿಸುವುದಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಧನಿಗೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಕಾಶಿಯು ಪವಿತ್ರವಾದುದು. ಆದರೆ ಬೇರೆ ಕಾಶಿಯ ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. ಕ್ರೂರಿಯಾದವನು ಅದರ ಒಳಗೆ ಪ್ರವೇಶಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ನಿಜ ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ಕುವೆಂಪು ಇಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮಲೆನಾಡಿನ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಬೇರೆ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿದೆ. ಪ್ರತಿ ಪ್ರಕೃತಿಯಿದು. ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವ ಸಹಜತೆ ಇಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟ ನಿಸರ್ಗವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿವಾಗಿದೆ. ಆದರ್ಶದ ನಿಸರ್ಗವಾಗಿದೆ. ಇದು ಎಲ್ಲದಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ.

* ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಕಟ್ಟಡಕ್ಕೆ ನಾವು ಬಳಸುವ ಇಟ್ಟಿಗೆ, ಮರಳು ಇವು ಯಾವುದಕ್ಕೂ ಅವುಗಳಷ್ಟಕ್ಕೆ ನಾವು ಬಿಟ್ಟಾಗ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸೌಂದರ್ಯವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಜೋಡಿಸಿದರೆ ಸೌಂದರ್ಯ ಬರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೇಯೇ ನಾವು ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ನಮ್ಮ ಭಾವನೆಗೆ ಸರಿಯಾಗಿ ಅದನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತೇವೆ. ದೇಶವನ್ನು ಸುಂದರವೆಂದು ಕರೆಯತ್ತೇವೆ. ದೇಶವನ್ನು ಸುಂದರವೆಂದು ಕರೆಯುವಾಗ ಅದರ ಕುರಿತಾದ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧ ಮಾತ್ರ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸೌಂದರ್ಯವೆಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ನಮ್ಮ ಖುಶಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ.
* ಪ್ರಕೃತಿಗೆ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ನಿಕಟ ಸಂಬಂಧವಿರುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ನಾವು ಬೇರ್ಪಡಿಸಿ ನೋಡುವಂತಿಲ್ಲ. ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತುಅದರ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಒಟ್ಟಾಗಿ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಮನುಷ್ಯರಲ್ಲಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಆಯ್ಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಂತೆ ಅವರದೇ ಅಭಿರುಚಿಯಿರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನೇ ರೋಮಾಂಟಿಕ್ ಯುಗವು ನಂಬಿತು.

ಆದರೆ ಇದು ಹೆಗೆಲ್ ಕೂಡಾ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದ. ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವಾಗ ವಿಶೇಷವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಅದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತೇವೆಂಬುದನ್ನು ಧೃಢವಾಗಿ ನಂಬುವ ರೋಮಾಂಟಿಕ್ ಪಂಥವು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ವಿಶೇಷವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿತು.

* ನಿಸರ್ಗದ ವಿವರವನ್ನು ದಾಖಲಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಕೃತಿಯ ಮುಖೇನ ದಾಖಲಿಸುವುದು ಒಂದು ರೀತಿಯ ಬೌದ್ಧಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆ. ಪ್ರಕೃತಿಯ ಕುರಿತ ಪ್ರತಿಮೆಗಳ ಮೂಲಕ ಒಂದು ರೂಪಕ್ಕೆ ತರಲು ಬುದ್ದಿವಂತಿಕೆಯು ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಬುದ್ದಿಗ್ರಾಹ್ಯವಾದ ನಿಸರ್ಗದ ರೂಪಕಗಳು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಲು ಅದರದೇ ಆದ ಸವಾಲುಗಳು ಇರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಕೃತಿಯ ವಿವರಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯದೊಳಗೆ ಬರುವಾಗ ಅದಕ್ಕೊಂದು ಆಯವು ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಮನಸ್ಸಿನ ಮಿತಿಯೇ ದಾಖಲೆಗೆ ಬರುವಾಗ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಮಿತಿಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದು ಪ್ರಕೃತಿ ವ್ಯಪಾರದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲ. ಮನಸ್ಸು ಹೊರಗಣ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಕುರಿತಂತೆ ವಿವರವನ್ನು ದಾಖಲಿಸುವಾಗಲೂ ಇದುವೇ ಮಿತಿಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಮನಸ್ಸು ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಹೊರಗಣ ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲಾ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಏಕ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಗ್ರಹಿಸಲಾರದು ಮತ್ತು ದಾಖಲಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾರದು. ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಅದರದೇ ಆದ ಮಿತಿಯಿರುವುದರಿಂದ ಅದರ ಕೆಲಸ ಪ್ರತಿಫಲನವಲ್ಲ. ವೈಚಾರಿಕವಾಗಿ ಅದು ಜಗತ್ತನ್ನು ನೋಡಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ.

* ಅಂತರಂಗ ಮತ್ತು ಬಹಿರಂಗವೆನ್ನುವುದರ ನಡುವೆ ಒಂದು ಒಪ್ಪಂದವಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಮೈತ್ರಿಯು ಪ್ರಜ್ಞೆಗೂ ಸುಪ್ತಪ್ರಜ್ಞೆಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದು ಪ್ರತಿಭೆಯಿಂದ ಎಂದು ರೋಮಾಂಟಿಕ್ ಕಾವ್ಯವು ನಂಬುತ್ತದೆ.

* ಹೊರಗಿನ ಜಗತ್ತನ್ನು ಪ್ರತಿಭಾನ್ವಿತ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಅನುಕರಿಸುತ್ತಾನೆಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಅವನ ಮಾನಸಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆ ಮಾತ್ರ.

* ಎಂ.ಬಿ. ಏಟ್ಸ್ "ದಿ ಸಿಂಬಲಿಸಂ ಆಫ್ ಪೊಯೆಟ್ರಿ" ಹೇಳಿದ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಿ ಹೇಳಬಹುದು; ಎಲ್ಲಾ ಲೇಖಕರು ಈಗ ಸಾಂಕೇತಿಕತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಇದರ ಕುರಿತು ಮಾತಾಡದಿದ್ದರೆ ಯಾವ ಮೌಲ್ಯವು ಇಲ್ಲವೆಂಬ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ತಲುಪಿದ್ದಾರೆ. ಎಲ್ಲಾ

ಲೇಖಕರು ಅವರು ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದ ಒಲವು ಇದ್ದವರಾಗಲೀ, ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಅರಿವು ಇದ್ದವರಾಗಲಿ ಅವರಿಗೆ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸಾಂಕೇತಿಕತೆಯು ಕೂಡಾ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ.

* ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಎಲ್ಲಾ ಬರಹಗಾರರ ಹಿಂದೆ ಒಂದು ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಲೇಖಕ ಯಾವುದನ್ನೂ ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾರ. ಈ ಹಿಂದೆ ಅನೇಕರು "ಸ್ಫೂರ್ತಿ" "ಭಾವುಕತೆ"ಗಳ ಕುರಿತು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ."ಸ್ಫೂರ್ತಿ"ಯು ವಾಸ್ತವದ ಸಂಪರ್ಕವಿಲ್ಲದೆ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಹೊಸದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದೇ "ಸ್ಫೂರ್ತಿ"ಯಿಂದ ಎಂದು ಹಿಂದೆ ನಂಬಲಾಗಿತ್ತು. ಅದಕ್ಕೆ ಭಾವುಕತೆಯು ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಚಿಂತನೆಯ ದೆಸೆಯಿಂದ ಹಾದಿಯು ಬದಲಾಗಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವು ಹೊರಗಿನ ಸಂಗತಿಗಳಿಂದ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರೇರಣೆಯು ಮಾನಸಿಕ ಆಲೋಚನೆಯ ಫಲ.

* ಕವಿಯ ಭಾವನೆಯು ಶೂನ್ಯದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣಗೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಭಾವನೆಗೆ ಅದರದೇ ಆದ ಪ್ರದರ್ಶನಾತ್ಮಕ ಗುಣವಿಲ್ಲ. ಚಕ್ರವು ಉರುಳುವುದು, ಸರಕಾರವನ್ನು ನಡೆಸುವುದು, ಕಟ್ಟಡ ವನ್ನು ಕಟ್ಟುವುದು ವಿನಾ ಕಾರಣವಲ್ಲ. ಇವೆಲ್ಲದರ ಹಿಂದೆ ಭಾವನೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳಿಗೆ ಇರುವ ಕಾರಣಗಳು ಬೇರೆ. ಪದ್ಯ ಬರೆಯಲು ಇರುವ ಕಾರಣ, ಭಾವಗೀತೆಯನ್ನು ಬರೆಯಲು ಇರುವ ಕಾರಣಗಳು, ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಬರೆಯಲು ಇರುವ ಕಾರಣಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತವೆ –ಅಷ್ಟೇ.

* ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಿಂಬಿತವಾಗುವ ಭಾವನೆಗಳೆಂದರೆ ಅದು ಕೇವಲ ಕನ್ನಡಿಯಂತೆ ಪ್ರತಿಫಲನದ ರೀತಿಯ ಪ್ರಕಿಯೆಯಲ್ಲ. ಅದು ಕಾವ್ಯಾತ್ಮಕ ಪ್ರತಿಕಿಯೆ ಮಾತ್ರ. ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿನ ಭಾವನೆಗಳು ಎಂದರೆ ಅದು ಸಂತೆಯೊಳಗಿನ ಕಿರುಚಾಟವೂ ಅಲ್ಲ. ಜಗತ್ತಿನ ಅನೇಕ ಅಂತಸ್ಥ ಭಾವನೆಗಳಿಗೆ ಅದು ರೂಪ ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯದ ಲಯಗಳು ಹೊಸತೊಂದು ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ದೈನಂದಿನ ಬದುಕಿನ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಒಳ್ಳೇ ಕವಿತೆಗಳು ಹೊಸ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತವೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಒಳ್ಳೆಯ ಕವಿತೆಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಬರಿಯ ನಿಜಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಹೊಸ ವಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತವೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತವೆ.

* ಕವಿಗಳ ಕಲ್ಪನೆ ಮತ್ತು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಎರಡೂ ನಾಗರಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಕವಿಗಳು ನಿಯಮಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಕರ್ತೃಗಳು ಎಂದು ಪಿ.ಬಿ. ಶೆಲ್ಲಿಯು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. (A defence of Poetry) ಕಲಾವಿದರು ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ಸತ್ಯಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಕೃತಿಗಳ ಮುಖೇನ ಸೆರೆಹಿಡಿಯುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಕವಿಗಳು ಶಾಸಕರಂತೆಯೂ; ಪ್ರವಾದಿಗಳಂತೆಯೂ ವರ್ತಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಕವಿಗಳ ಎರಡು ರೀತಿಯ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

* ಕವಿಗಳು ಕೇವಲ ಹೊಸ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವುದಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಅವರು ಅದನ್ನು ಭವಿಷ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾಣಿಕೆಯಾಗಿ ನಿಡುತ್ತಾರೆ.

* ಕವಿಗಳು ಹೊರಗಣ ಜಗತ್ತಿನೊಂದಿಗೆ ಭಾಗವಹಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಹೊರಗಿನ ಜಗತ್ತಿನೊಂದಿಗೆ ತನ್ನ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಸಂಯೋಜಿಸುವುದು ಈ ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಮಾಡುತ್ತಿರುವಾಗ ಅದಕ್ಕೆ 'ಕಾಲ' 'ಸ್ಥಳ' 'ಸಂಖ್ಯೆ'ಯೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ.

* ಲೇಖಕರ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರ ಗುಣವು ಅವನ ಜೀವನ ಸತ್ಯದೊಂದಿಗೆ ಭಾಗವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವತ್ತೂ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಕಾವ್ಯಗಳಿಗೆ ಸೀಮಾರೇಖೆ ಎಂಬುದಿಲ್ಲ. ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಸೌಂದರ್ಯವು ಹೊರಗಣ ಜಗತ್ತಿನ ನಗ್ನ ಸೌಂದರ್ಯದ ದ್ಯೋತಕ. ಯಾವತ್ತೂ ಇದನ್ನು ಶಬ್ದಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾಗಿಲ್ಲ.

* ಕಲಾವಿದನೊಬ್ಬ ಹೊರಗಣ ಜಗತ್ತನ್ನು ಅನುಕರಣೆ ಮಾಡುವುದೆಂದರೆ ಅದರ ಅಸ್ಪಷ್ಟ ರೂಪ ಮತ್ತು ಚಿತ್ರಗಳನ್ನು ಸಂಕೇತ ಮುಖಾಂತರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವುದು. ಹಾಗೂ ಕವಿಯ ಆಲೋಚನೆಯೆನ್ನುವುದು ರೂಪಗಳ ಆಚೆಗಿರುವಂಥದ್ದು.

* ಕವಿತೆಯೆನ್ನುವುದು ಕೇವಲ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಪ್ರಭಾವವೆನ್ನುವುದು ಇರುತ್ತದೆ. ಕವಿತೆಯು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಕ್ಷಣದ; ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಮನಸ್ಸಿನ ದಾಖಲೆ. ಕವಿಗಳು ಅದನ್ನು ಸಂಯೋಜನೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಕವಿಗಳು ವಿಷಯದ ಅನುಕರಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ಅದಕ್ಕೊಂದು ರೂಪವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ.

(೨೦೦೪)



ಕೃತಿ ಹೇಳುವುದೇನನ್ನು? ಹೇಳದಿರುವುದು ಏನನ್ನು?

ಮೆಶಿಯರಿಯವರು ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತಿ ಎಲ್ಲವನ್ನು ಬಾಯಿಬಿಟ್ಟು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಎಷ್ಟೋ ವಿಷಯವನ್ನು ಓದುಗರು ತಾವೇ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಎಂಬ 'ಧ್ವನಿಸಿದ್ಧಾಂತದ' ವಿಷಯವನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ.

ಬಾ.ಕಾ.ಮೀ.ಯಲ್ಲಿ ೧೦ ನೇ ಶತಮಾನಗಳ ಹಿಂದೆಯೇ ಆನಂದವರ್ಧನನು ಈ ವಿಷಯವಾಗಿ ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ವಿಚಾರ ಮಾಡಿರುವುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಅಭಿನವಗುಪ್ತನು ಇದಕ್ಕೆ 'ಲೋಚನ' ದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಪಾ.ಕಾ.ಮಿಯಲ್ಲಿ ೨೦ ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಈ ವಿಷಯವಾಗಿ ಚರ್ಚೆ ನಡೆದಿದೆ. ಇಂತಹ ಒಂದು ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ನಾವು ಮೇಶಿಯರಿ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು.

ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಮೆಶಿಯರಿಯವರು ಹಲವಾರು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತುತ್ತಾರೆ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಓದುಗ ಅದನ್ನು

ತನ್ನ ಕಲ್ಪನಾ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗಿದ್ದರೆ ಲೇಖಕ ತಾನು ಹೇಳಬೇಕಾದದ್ದನ್ನು ಪೂರ್ತಿ ಹೇಳದೆ ಏಕೆ ಬಿಡುತ್ತಾನೆ? ಇದು ಉದ್ದೇಶ ಪೂರ್ವಕವಾದದ್ದೇ ಅಥವಾ ಕೆಲವು ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವೇ? ಇಲ್ಲವೇ? ಓದುಗ ಸಾಹಿತಿಯ ಆಶಯವನ್ನು ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾನೆ? ಒಬ್ಬೊಬ್ಬ ಓದುಗನು ಲೇಖಕರ ಆಶಯವನ್ನು ಭಿನ್ನವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲವೇ? ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಸಾಹಿತಿಯ ಆಶಯವನ್ನೇ ಓದುಗ ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾನೆಂದು ಹೇಗೆ ಹೇಳುವುದು ಈಗಾಗಿ ಸಾಹಿತಿ ತನ್ನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳದೇ ಬಿಟ್ಟಿರುವುದು ಒಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಮೂಲ ಕಾರಣವಾಗಿರಬಹುದೇ? ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ನೆಪವಾಗಬಹುದೆ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಎತ್ತುತ್ತಾನೆ.

ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವಂತಿರಬೇಕು. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಹೊರ ಮತ್ತು ಒಳ ಅರ್ಥ ಎಂಬ ಎರಡು ಅರ್ಥಗಳಿರುತ್ತದೆ ಇದನ್ನೇ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ನಲ್ಲಿ 'ಮ್ಯಾನಿಪ್ಯಾಸ್ಟ್ ಮೀಸಿಂಗ್' ಮತ್ತು 'ಲೇಟೇಸ್ಟ್ ಮೀನಿಂಗ್' ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ.

ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿ ತನ್ನ ಕೃತಿಯೊಳಗೆ ಇರುವುದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದುದನ್ನೇ ನನ್ನ ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿಯೂ ಅದು ತಾನು ಹೇಳಬೇಕೆಂದಿರುವುದನ್ನ ಅನಾವರಣ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ತಾನು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅದನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ ಮೌನದ ಮೂಲಕ ಅದಕ್ಕೆ ಜೀವಂತಿಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಒಂದು ಸ್ವರೂಪ ಕುರಿತು ಮೆಶಿಯರಿ ವಿವರವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ನಿಶಬ್ಧವನ್ನು ಅಳೆಯುವುದು ಹೇಗೆ?

ಹಾಗೆಯೇ ಓದುಗರ ಪೂರ್ವಾ ಗ್ರಹಗಳೂ ಕೂಡಾ ಸಾಹಿತಿ ತನ್ನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳದೇ ಬಿಟ್ಟಿರುವುದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಪರಿಣಾಮ ಬಿಡುವುದುಂಟು ಈ ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯ ಪೂರ್ವ ಗ್ರಹಗಳು ಹೇಗೆ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಿಕೆಯ ಮೇಲೆ ಪರಿಣಾಮ ಬೀರಬಹುದು ಎಂದು ಲೇಖಕರೂ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಈ ಪೂರ್ವಗ್ರಹ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯ ವ್ಯಕ್ತ ಮತ್ತು ಅವ್ಯಕ್ತ ಎರಡೂ ವಿಷಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಪರಿಣಾಮ ಬೀರಬಹುದು ಈ ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ೨ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತಬಹುದು ಎಂದು ಮೆಶಿಯರಿ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ಅಂದರೆ ಒಂದು ಕೃತಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಅದರಿಂದ ದೂರ ನಿಂತು ನೋಡಬೇಕು. ದೂರ ನಿಂತು ನೋಡಿದಾಗ ಇವು ಬೇರೆ ದೃಷ್ಟಿ ಕೋನದಿಂದ

ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಈ ಸಮಸ್ಯೆ ಬಗೆಹರಿಸುವುದು ಹೇಗೆ? ಎಂಬುದು ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮ್ಯಾಕ್ಷರೇ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ ಎಂದರೆ ಇತಿಹಾಸ ಇದರಲ್ಲಿ ವಹಿಸುವ ಪಾತ್ರ ಎಷ್ಟೋ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಓದುಗರು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಕೃತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಅವರ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಹಿನ್ನಲೆ ನಾವು ಗಮನಿಸದೇ ಹೋಗುತ್ತೇವೆ. ಒಬ್ಬ ಕವಿ ಒಂದು ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಬರೆಯುವಾಗ ಆತ ಹೇಳದೇ ಬಿಟ್ಟಿರುವುದು ಆತನ ಅಪ್ರಜ್ಞಾವಸ್ಥೆಯ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿರಬಹುದು. ಅಥವಾ ಈ ಕೃತಿಯ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಅಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದಲೂ ಆಗಿರಬಹುದು. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ಲೇಖನ ಸಾ. ಕೃ ಅದನ್ನು ಬರೆದ ಲೇಖಕ ಆ ಲೇಖಕ ಹೇಳದೇ ಬಿಟ್ಟಿರುವ ಅವ್ಯಕ್ತ ಅಂಗಗಳು, ಅವ್ಯಕ್ತವಾದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ವಿಭಿನ್ನ ಓದುಗರು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ರೀತಿಯ ಮೇಲೆ ಬೆಳಕು ಚೆಲ್ಲುತ್ತದೆ.

೨೦೦೩



ಬರವಣಿಗೆಯೆಂದರೆ- ಸಾರ್ತ್ರೆ

೧೯೦೫ ಜೂನ್ ೨೧ರಂದು ನೌಕಾದಳದ ಅಧಿಕಾರಿಯ ಮಗನಾಗಿ ಜನಿಸಿದ ಸಾರ್ತ್ರೆ ಉಚ್ಚ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸವನ್ನು ಪ್ಯಾರೀಸ್‌ನ ಎಕೋಲೆ ನಾರ್ಮಲ್ ಶಾಲೆಯಲ್ಲಿ ಪಡೆದ. ಸೈನ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವರ್ಷ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಬೋಧಕನಾಗಿ ಹಲವು ವರ್ಷ ಸೇವೆ ಸಲ್ಲಿಸಿದ ಸಾರ್ತ್ರೆ ಮುಂದೆ ಜೀವನ ಪರ್ಯಂತ ಬ್ರಹ್ಮಚಾರಿಯಾಗಿ ಬರವಣಿಗೆಗೆ ತನ್ನ ಜೀವಿತ ಮೀಸಲಿರಿಸಿದ. ಇವನ ಪ್ರಮುಖ ಕೃತಿಗಳು 'ಲೇನಾಸಿ' '(ನಾಸಿಯ)' 'ಅಸ್ತಿತ್ವ'ವಾದ, ಮಾನವನ ಉದ್ವೇಗಗಳು, 'ಗೋಡೆ', ಬುದ್ಧಿಯ ಯುಗ. ಸಂತಾಪ, ಆತ್ಮದಲ್ಲಿ ಕಬ್ಬಿಣ ಮೊದಲಾದವು. ಅಸ್ತಿತ್ವ ವಾದಿ ಚಿಂತಕನಾಗಿದ್ದ ಸಾರ್ತ್ರೆ ತನ್ನ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಜನಪ್ರಿಯ ಗೊಳಿಸಿದ.

- ಸಾರ್ತ್ರೆ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಹಾಗೂ ಇಂದ್ರಿಯಗೋಚರ ವಿಷಯಗಳಿಂದ ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದಿ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯನ್ನು ಆರಂಬಿಸುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಅಸ್ತಿತ್ವದ

ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಪ್ರಜ್ಞೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ಆ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲೇ ಸ್ವಪ್ರಜ್ಞ ವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಸಾರ್ತ್ರೆ ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಭರವಸೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

- ಬರವಣಿಗೆ ಕೆಲವರಿಗೆ ವಿಮಾನಯಾನವಿದ್ದ ಹಾಗೆ. ಕೆಲವರಿಗೆ ಬರವಣಿಗೆ ಎಂದರೆ ಘೋರ. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರಿಗೂ ಬರೆಯಲು ಅವರದೇ ಕಾರಣಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಆ ಕಾರಣಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಇರುತ್ತವೆ. ಬರವಣಿಗೆ ಎಂದರೆ ಅವರಿಗೆ ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಯುದ್ಧವೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ನಾವು ಅನೇಕರು(ಲೇಖಕರು) ನಿಜವಾದ ಯುದ್ಧವನ್ನು ಮಾಡಲಾರದೆ ಬರವಣಿಗೆ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿರುತ್ತೇವೆ. ಇದು ನಮ್ಮ ನಿಜ. (Reality)

- ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ಏಕಮುಖವಾದುದಲ್ಲ ಅದು ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯನ ನಡುವೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸಾರ್ತ್ "ಬಹುವಿಧದ ಸಂಬಂಧವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ.

- ನಮ್ಮ ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಬಹುವಿಧದ ಹೊಸ ಮಾದರಿ ಹೊಸ ಮಾದರಿ ಚಟುವಟಿಕೆಯಿಂದಾಗಿ ನಾವು ಜಗತ್ತನ್ನು ಹೊಸರೀತಿಯಿಂದ ನೋಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಈ ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲಾ ರೀತಿಯ ಆಗು ಹೋಗುಗಳಿಗೆ ನಾವು ನಿದೇಶಕರಲ್ಲ. ಈ ಜಗತ್ತಿನ ನಿದೇಶಕರು ನಾವಾಗಿದ್ದರೆ ಜಗತ್ತಿನ ಸಕಲವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡಬಹುದಿತ್ತು. ನಾವು ಜಗತ್ತಿನ ಅನೇಕವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡಲಾಗಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಾರ್ತ್ ಇದಕ್ಕೊಂದು ಸಣ್ಣ ಉದಾಹರಣೆ ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಭೂಮಿಯ ಮೇಲ್ಮೈಯನ್ನು ಬೆಳಕು ಆವರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರೆ ಅದರಾಚೆಗಿನ ಆಳದಲ್ಲಿ ಕತ್ತಲೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಹೀಗಾಗಿ ನಾವು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡುವ ಸೃಜನಶೀಲವಾದ ಯಾವುದೇ ಸಂಗತಿಗಳು ಕೂಡಾ ಹೊರಗಿನ ಜಗತ್ತಿನ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವ ಸಂಬಂಧದ ಸೂಚನೆಯಾಗಿದೆ. ಕಲೆಯ ಉದ್ದೇಶ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಜಗತ್ತಿನೊಂದಿಗೆ ಅದು ಯಾವ ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂಬುದೇ ಹೊರತು ಮತ್ತೇನೂ ಅಲ್ಲ. ನಾವು ಒಂದು ಸಂಬಂಧದ ಬಗೆಗೆ ಅಥವಾ ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಘಟನೆಯ ಬಗೆಗೆ ಬರೆಯುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಎಂದರೆ

ನಾವು ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಯಾವ ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ಎಂಬುದನ್ನೂ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಸೃಜನಶೀಲ ಚಟುವಟಿಕೆಯು ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ಸಂಬಂಧದ ಸೂಚನೆಯೇ ಹೊರತು ಮತ್ತೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ವಸ್ತು ಅಥವಾ ಘಟನೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ನಾವು ಬರೆಯುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಎಂದಾದರೆ ನಾವು ಆ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಅಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ ಎಂದರ್ಥ. ಮತ್ತು ಬರವಣಿಗೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆಯಾ ಘಟನೆಯ ಕಾಲದ ಸೂಚನೆಯನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿಕೊಂಡು ನಾವು ಇರುತ್ತೇವೆ.

- ಬರೆಯುವುದೆಂದರೆ ಆ ವಸ್ತುವಿನ ಸಂಪೂರ್ಣ ರೂಪವನ್ನು ಹಿಡಿಯುವುದಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆ ವಸ್ತುವಿನ ಮತ್ತು ಘಟನೆಗಳ ನೆರಳುಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ಪದಗಳಲ್ಲಿ ಹಿಡಿಯುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಆ ಪ್ರಯತ್ನದಿಂದಾಗಿ ನಾವು ನಮ್ಮ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ವಸ್ತುವಿನ ಬಗೆಗೆ ಕೆಲವು ರೀತಿಯ ಅನುಮಾನಗಳು ಶುರುವಾಗುತ್ತವೆ.
- ಹೀಗಾಗಿ ಒಬ್ಬ ಲೇಖಕ ಸ್ವಯಂ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಬರವಣಿಗೆ ಎಂಬ ಉತ್ಪಾದನೆ ಲೇಖಕನ ಮತ್ತು ಬರವಣಿಗೆಯ ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕ ಸಂಬಂಧವೇ ಆಗಿದೆ.
- ಕವಿತೆ ಬರೆಯುವವನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪರಿಕರ ಒಬ್ಬ ಬಡಗಿಯು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪರಿಕರ ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿರುವುದು ಅದರ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಚಟುವಟಿಕೆಯ ಕಾರಣದಿಂದ.
- ಸಾರ್ತ್ರೆ ತನ್ನ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ಚಟುವಟಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಅದರ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಭಿನ್ನವಾದುದೆಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಉತ್ಪಾದನೆಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ಹೇಗೆ ಅದನ್ನು ಉತ್ಪಾದಿಸುತ್ತೇವೆ ಎಂಬುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದುದು ಎಂದು ಸಾರ್ತ್ರೆ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸಾರ್ತ್ರೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಉತ್ಪಾದನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವೀಕಾರ ಇವು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದವು.
- ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸೃಜನಶೀಲತೆ ಎನ್ನುವುದು ಮನಸ್ಸಿನ ಅಥವಾ ಹೃದಯದ ಒತ್ತಡದಿಂದ ಬರುವಂತದ್ದಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಹೃದಯದ ಆಳದಿಂದ ಸೃಜನಶೀಲ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಒಡಮೂಡಲು ಸಾಧ್ಯ. ಆದರೆ ಒಬ್ಬ ಸೃಜನಶೀಲ ಲೇಖಕ ತನ್ನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಏನನ್ನು ಧಿಕ್ಕರಿಸುತ್ತಾನೋ ಅದು ಆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೂ

ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿ ವಸ್ತುವೆನ್ನುವುದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಭಾವನೆಗಳ ದ್ಯೋತಕವಾಗಿದೆ. ವಸ್ತುವನ್ನೇ ಸಾಹಿತ್ಯಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನ ವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿದಾಗ ಅದರ ವಿಷಯನಿಷ್ಠ ಬರವಣಿಗೆಯು ಅನಗತ್ಯ ವಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ವಿಭಿನ್ನ ರೀತಿಯ ಚಳುವಳಿಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಒಂದು ಚಳುವಳಿಯ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾರ್ತ್ರೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ವಿಷಯ ಇವೆರಡೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಥವಾ ಕಲಾಕೃತಿಯ ವಸ್ತುವನ್ನು ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರವಹಿಸುವ ರೀತಿ ಬೇರೆ ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ.

- ಸಾರ್ತ್ರೆ ಹೇಳುವಂತೆ ಬರವಣಿಗೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಖಾಲಿಹಾಳೆಯ ಮೇಲಿನ ಕಪ್ಪು ಚಿನ್ಹೆ ಮಾತ್ರ ಅದರಿಂದಾಚೆಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅರ್ಥವೂ ಅದಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಸಾರ್ತ್ರೆ ಈ ವಾದವನ್ನು ಮಂಡಿಸುವಾಗ ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾದ ಬೇರೆ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಶೂ ಮಾಡುವವನು ಅವನ ಕಾಲಿನ ಅಳತೆಗೆ ಸರಿಯಾಗಿ ಶೂ ಮಾಡಬಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಧರಿಸಬಲ್ಲ. ವಾಸ್ತುಶಿಲ್ಪಿಯೊಬ್ಬನು ಅವನೇ ಕಟ್ಟಿದ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ವಾಸಮಾಡಬಲ್ಲ. ಆದರೆ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಇದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಬರವಣಿಗೆ ಎನ್ನುವುದು ಓದುಗನನ್ನು ಉದ್ದೇಶಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ವಾಸ್ತುಶಿಲ್ಪಿಯಂತೆ ಲೇಖಕ ತನ್ನ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ತಾನೇ ಸಂರಕ್ಷಣೆ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಲಾರ. ಅಂದರೆ ಓದು ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಕಾಯುವಿಕೆ. ಈ ಕಾಯುವಿಕೆ ಒಂದು ಸಾಲಿನಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಸಾಲಿಗೆ ಹೋಗುತ್ತಿದೆ. ಒಂದು ಸಾಲು ಓದಿದಂತೆ ಮತ್ತೊಂದು ಸಾಲಿಗೆ ಕಾಯುತ್ತೇವೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಕಾಯುವಿಕೆಯಿಂದಲೇ ಓದು ಪರಿಪೂರ್ಣ ವಾಗುವುದು ಮತ್ತು ಈ ತರಹ ಕಾಯದೆ ಓದಿನಲ್ಲಿ ಭವಿಷ್ಯವಿಲ್ಲದೆ ಬರಿಯ ಮುಗ್ಧತೆಯಿಂದ ಮಾತ್ರವೇ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕೃತಿಯೊಂದರ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಸುಳ್ಳು.

- ಓದುಗರು ಯಾವುದೇ ಸಾಹಿತ್ಯಕೃತಿ ಓದುತ್ತಿರುವಾಗ ಅದರ ಮುಂದಿನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳು ಹೇಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಕಾಯುವುದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಚಲನಶೀಲತೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಲೇಖಕರು ಬರವಣಿಗೆಯನ್ನು ಶುರು ಮಾಡಿದರು ಎಂದಾಗಲೇ ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಓದುಗನನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾರೆಂದೇ ಅರ್ಥ. ಲೇಖಕನೊಬ್ಬ ತನ್ನ ಪೆನ್ನಿನಲ್ಲಿ ಬರೆಯುತ್ತಿದ್ದನ್ನು

ತಾನೇ ಕಣ್ಣಾರೆ ನೋಡಬಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದೇ ಸಾಲುಗಳನ್ನು ಓದುಗರು ಓದುವ ರೀತಿಗೂ ಲೇಖಕನ ಓದಿನ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿರುತ್ತದೆ. ಲೇಖಕ ತಾನು ಬರೆದುದನ್ನು ಮೊದಲೇ ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಓದುಗ ಆ ತರಹದ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳ ಒಳಗಡೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ.

- ಲೇಖಕ ತನ್ನ ಬರವಣಿಗೆಯನ್ನು ತನ್ನ ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲ ಹಾಗೆ ಮಾಡದಿದ್ದರೆ ಬರವಣಿಗೆ ಎನ್ನುವುದು ಲೇಖಕನ ಸೃಷ್ಟಿ ಬಿಳಿಯ ಖಾಲಿ ಹಾಳೆಗಳಲ್ಲಿ ಅವನು ಅಕ್ಷರಗಳನ್ನು ತುಂಬಿಸುತ್ತಾನೆ. ತನಗೆ ದೊರೆತ ಜ್ಞಾನ ಅದರ ಮಾದರಿಗಳು ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಬರವಣಿಗೆ ಮುಖಾಂತರ ಅನುಸಂಧಾನ ನಡೆಸುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಲೇಖಕನೊಬ್ಬ ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ತಾನೇ ಬರೆದುದನ್ನು ತಾನೇ ಓದಿದರೆ ಕೂಡಾ ಲೇಖಕನ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಅದು ತುಂಬಾ ತಡವಾದ ವಿಚಾರ.

- ಯಾವುದೇ ಲೇಖಕ ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ತೊಡಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ ಎಂಬುದು ಸುಳ್ಳು. ತನ್ನ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಬರವಣಿಗೆಯೆನ್ನುವುದು ಪೂರ್ಣವಾಗುವುದು ಓದಿನಲ್ಲಿ ಹೀಗಾಗಿ ಸೃಜನಶೀಲ ಚಟುವಟಿಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಅಮೂರ್ತವಾದುದಾಗಿದೆ.

- ಇನ್ನೊಬ್ಬನನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿದ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಕಲಾರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಓದು ಅನ್ನುವುದು ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಯಾವುದೇ ಕೃತಿಯನ್ನು ಓದುವಾಗ ಆ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿನ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಸ್ತು ಸೃಜನಶೀಲವಾಗಿದ್ದು ಅದಕ್ಕೆ ಮುಕ್ತಾಯವಿರುವುದಿಲ್ಲ.

- ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಾವು ಬರವಣಿಗೆಯನ್ನು ಶುದ್ಧ ಛಾಯಾಚಿತ್ರದಂತೆ ಪರಿಗಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಇದರಿಂದಾಗಿ ಓದುಗ ಕೃತಿಯೊಂದರ ವಸ್ತುವನ್ನು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದಿಡುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಇದು ಕೃತಿಯ ವಿಷಯ ಅರ್ಥ ಎಂದು ಹೇಳುವಂತಿಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಇರುವ ವಸ್ತುವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಭಾಷೆಯಿಂದಲೇ ಆದರೂ ಭಾಷೆಯೇ ಪರಿಪೂರ್ಣವಲ್ಲ. ಲೇಖಕ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯ ವಸ್ತುವಿನ ನಡುವೆ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಮಾನಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಮೌನವನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯ

ವಸ್ತುವೆಂದು ಓದುಗ ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸೂಚನೆಗಳಿದ್ದು ಓದುಗರು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪುನರ್ ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಾರೆ. ಓದುಗರ ಮೂಲಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣ ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಂತಿಲ್ಲ.

- ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯ ಓದುಗರಿಗೆ ಅನೇಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಗಳಿರುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಓದುವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ವಿಷಯನಿಷ್ಠವಾದುದು. ಹಾಗೆಯೇ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯ ಓದು ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಸೀಮಿತವಾದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಚಟುವಟಿಕೆ ಎಂದು ಕರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಓದು ಎನ್ನುವುದು ಓದುಗನ ಭಾವನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದುದಾಗಿದೆ.

- ಓದುಗನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಲೇಖಕ ಪ್ರಶ್ನಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಹಾಗೂ ಓದುಗನಿಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಕೊಡುತ್ತಲೇ ಲೇಖಕ ಬರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಚಟುವಟಿಕೆಯನ್ನು ಸಾರ್ತ್ರೆ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ವ್ಯಂಗ್ಯ (ಡಯಲ್ಟಿಕಲ್ ಐರನಿ) ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಲೇಖಕನ ಭಾವನೆಗಳೇ ಓದುಗನಿಗೆ ವರ್ಗಾವಣೆಯಾಗುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಲೇಖಕ ಕೊಡುವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಒತ್ತಡಗಳಿಲ್ಲ. ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಓದುಗರ ನಡುವೆ ಸಂಬಂಧ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಹಜ ಎಂದು ಕರೆಯ ಬಹುದು. ಕೃತಿಕಾರನಿಗೆ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿರುವುದು ಅವನ ಸೌಂದರ್ಯಾತ್ಮಕ ಆನಂದ, ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದುದು. ಓದುಗನಿಗೂ ಇದೇ ರೀತಿಯ ಸೌಂದರ್ಯಾತ್ಮಕ ಅನುಭವನ್ನು ಕೃತಿ ನೀಡುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಂದರೂ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೊಂದನ್ನು ಓದುವಾಗ ಓದುಗನಿಗೆ ದೊರೆಯುವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಸೀಮಿತವಾದುದು.

- ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬರವಣಿಗೆಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಓದಿನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೂ ಹೌದು ನಿರುದ್ದೇಶ್ಯವಾಗಿ ಯಾರೂ ಯಾವುದೇ ಕೃತಿಯನ್ನು ಬರೆಯವುದಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಲೇಖಕರಿಗೆ ಬರವಣಿಗೆಯೆನ್ನುವುದು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿದೆ ಲೇಖಕರು ಬಯಸುವ ಈ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಯಾರೂ ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲಾರರು.

(೨೦೦೩)



ನಿಕಟ ಓದು

ಇದು ಜಾನ್ ಬೆರಾಲ್ "Poetry, language and Polities" ಪುಸ್ತಕಕ್ಕೆ ಬರೆದ ಒಂದು ಲೇಖನ ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಇದೆ. ಯೂರೋಪ್ ಮತ್ತು ಅಮೇರಿಕದಲ್ಲಿನ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ವಿಚಾರಗಳು ಇದರಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಮೂಲತಃ ತತ್ವ / ತಾತ್ವಿಕ ಚಿಂತನೆಗೆ......) ಅಸ್ತಿತ್ವ, ವಾಸ್ತವತೆ, ದೇವರ ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದ; ತತ್ವಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಬರುವ ವಿಚಾರ ಸರಣಿ. ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಅಲ್ಲಿನ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದೆ.

- ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ – ಸಾಹಿತ್ಯ ತತ್ವವನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸಿ ಬರೆದರು.
- (ಮಾರ್ಕ್ಸ್, ರೂಪ, ಮನೋವೈಜ್ಞಾನಿಕ) ಧ್ವನಿಸಿದ್ಧಾಂತ, ರಸಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಅನ್ವಯಿಸಿ ಲೇಖನ ಬರೆಯುವುದು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ.

- ಐ.ಎ. ರಿಚರ್ಡ್ಸ್, ಎಫ್.ಆರ್. ಲೀವೀಸ್, ಮುಂತಾದವರೂ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪ್ರವರ್ತಕರು. ಆಕ್ಸ್‌ಫರ್ಡ್ ಕ್ಯಾಂಬಿಡ್ಜ್ ವಿಶ್ವ ವಿದ್ಯಾನಿಲಯದಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ಚರ್ಚೆ ನಡೆಯಿತು.
- ಐ.ಎ. ರಿಚರ್ಡ್ಸ್ – "ಪ್ರಾಕ್ಟಿಕಲ್ ಕ್ರಿಟಿಸಿಸಂ" ಬರೆದು ಕೆಲವು ಪ್ರಯೋಗಗಳ ಮೂಲಕ ಧೃಢಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಸಮೀಪ ಓದು ಇವೆರಡೂ ಭಿನ್ನ – ಭಿನ್ನ ದೂರ ಓದು
- Close Reading – ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಅಧ್ಯಯನ
- Genaral Reading – ಸಾಮಾನ್ಯ ಅಧ್ಯಯನ
- ಓದು – ಪರೀಕ್ಷೆಯ ಓದು, ಅಭಿಮಾನದ ಓದು, ಕಾಲಹರಣದ ಓದು, ವಿಮರ್ಶೆಯ
- ಓದು ತುಂಬಾ ವ್ಯತ್ಯಾಸದಿಂದ ಕೂಡಿರುವಂತಹದ್ದು. ಇಂತಹ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮ ರೂಪಿಸಿದರು. ಯಾರು? ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ಅಧ್ಯಾಪಕ ವೃಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯಾಗಿಯೇ ನೋಡಬೇಕೇ ವಿನಃ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಇತರ ನಿಲುವಾಗಿದೆ ಐ.ಎ. ರಿಚರ್ಡ್ಸ್ – ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮೂಲಕ ಈ ಕೃತಿ ನಿಷ್ಠವಾಗಿ ನೋಡದೇ, ಇತರೆ ಮಾನದಂಡಗಳಿಂದ ನೋಡಬೇಕೆಂದು ನಂಬುತ್ತಾರೆ.
- ಆದರೆ ಬೆರೆಲ್ ಈ ವಾದವನ್ನು ಅಂದರೆ ಕೃತಿ ನಿಷ್ಠತೆಯ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು
- ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತಾರೆ ಮಧ್ಯಮವರ್ಗದ ಮತ್ತು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕ ವರ್ಗದ ಓದು ಮಾತ್ರ ನಿಕಟ ಓದು ಆದರೆ ಕೆಳವರ್ಗದ ಸ್ತ್ರಿಯರು ಇತರೆ ವರ್ಗದವರು ಓದುವ ಓದು ಯಾಕೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಓದಲ್ಲ ಎಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದೊಂದು ರಾಜಕೀಯ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಓದು ಕೂಡಾ ಮುಖ್ಯವಾದುದು.
- ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ೧೯೧೦–೧೯೬೦ರವರೆಗಿನ ಕಾಲವನ್ನು ನವ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ;
- ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಕಾಲವೆಂದು ಕರೆಯಲಾಯಿತು. ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪ್ರಮುಖ ಲಕ್ಷಣವೆಂದರೆ ವಿಮರ್ಶೆ ಎನ್ನುವುದು 'ಪಠ್ಯಕೇಂದ್ರಿತ' ಎಂದು

ಭಾವಿಸಿದ್ದು ಮತ್ತು ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಓದುಗ ವರ್ಗವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿದ್ದು (ಕಲ್ಪಿಸಿದ್ದು) ಇಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟ ಓದುಗ ಎಂದರೆ ವಿದ್ಯಾವಂತ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಓದಿದ ಮಧ್ಯಮವರ್ಗದ ಓದುಗರೆಂದು ಅರ್ಥ ಆದರೆ ವಿಶೇಷ.

- ಹಾಗೆಯೇ ನವ್ಯರು ರೂಪಿಸಿದ ಇನ್ನೊಂದು ವೈಚಾರಿಕ ನಿಲುವೆಂದರೆ "ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಕೃತಿಯನ್ನು ಒಂದು ಓದು ಅಥವಾ ಸಾಮಾನ್ಯ ಓದಿನಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಹಲವಾರು ಬಾರಿ ಓದಬೇಕು ಮತ್ತು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಓದಬೇಕೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆ" ಇದನ್ನೇ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ನಿಕಟ ಓದು_ಎಂದು ಕರೆದರು. ಇದರ್ನ್ನೇ ಐ.ಎ. ರಿಚರ್ಡ್ಸ್ – "ಪ್ರಾಕ್ಟಿಕಲ್ ಕ್ರಿಟಿಸಿಸಂ" ಎಂದು ಕರೆದದ್ದು. ಇದರ ಪ್ರಕಾರ ಒಂದು ಪಠ್ಯ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥ ತಿಳಿದರೆ ಸಾಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಶಬ್ದ: ಅದರ ಅರ್ಥ: ಛಂದಸ್ಸಿನ ಸೂಕ್ಷ್ಮ, ಒಂದು ಪದ ನೀಡಬಹುದಾದ ಹಲವು ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಐ.ಎ. ರಿಚರ್ಡ್ಸ್, ಕ್ಯಾಂಬಿಡ್ಜ್ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ ದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರಾಗಿದ್ದಾಗ ಕೆಲವು ಪದ್ಯಗಳನ್ನು ಕವಿಗಳ ಹೆಸರು ನಮೂದಿಸದೆ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೆ ಕೊಟ್ಟದ್ದು ಬರವಣಿಗೆಯ ಅರ್ಥದಿಂದ ಒಂದು ಕವಿತೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಓದಬಹುದು ಎಂದು ಪ್ರಾಯೊಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ನಮಗೆ ತಿಳಿದು ಬರುವ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಒಂದು ಪದ್ಯವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಯೋಗ್ಯತೆ ಇರಬೇಕು 'ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಪಠ್ಯ' ಎನ್ನುವುದು ಇತರೆ ಪಠ್ಯಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದದ್ದು ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

- ಕ್ಲೋಸ್ ರೀಡಿಂಗ್ ಎಂಬ ತಮ್ಮ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಜಾನ್‌ಬರಿ ಐ.ಎ. ರಿಚರ್ಡ್ಸ್ ಅವರ "ಪ್ರಾಕ್ಟಿಕಲ್ ಕ್ರಿಟಿಸಿಸಂ" ಮತ್ತು ಕ್ಲೋಸ್ ರೀಡಿಂಗ್‌ನ್ನು ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಮೊದಲ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಅವರ ಪ್ರಾಯೊಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆ ಎಂದರೇನು? ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಿದ್ದಾರೆ ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಪ್ರಾಯೊಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆ ಎಂಬುದು ಯಾವ ತಾರ್ಕಿಕ ನಿಲುವಿನಿಂದ ರೂಪಗೊಂಡಿದೆ. ಎಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಬಾರದು.

- ಐ.ಎ. ರಿಚರ್ಡ್ಸ್‌ನ ಪ್ರಕಾರ ಒಂದು ಕೃತಿ/ಪದ್ಯ ಭಾಷೆಯ ಎಲ್ಲಾ ಸಂಪತ್ತನ್ನು

- ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿ ಒಂದು ಅನುಭವವನ್ನು (ವಾಸ್ತವಿಕ/ಕಾಲ್ಪನಿಕ) ಪ್ರತಿನಿದಿಸುವಂತಹದ್ದು.
- ಕೆಲವು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಕೆಲವು ದಶಗಳಿಂದ ಮೆಚ್ಚುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಅದು
- ಯಾವ ಕಾರಣದಿಂದ ಮೆಚ್ಚುಗೆ ಪಡೆದಿದೆ ಎಂಬುದು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿರಬಹುದು. ಇದು ಕೃತಿ ಕೇಂದ್ರಿತವಲ್ಲ. ಓದುಗ ಕೇಂದ್ರಿತ ವಾದುದು. ಐ.ಎ. ರಿಚರ್ಡ್ಸ್ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮೇಲೆ ಆ ಕಾಲದ ವೈಚಾರಿಕ ಮೌಲ್ಯದ ಪ್ರಭಾವವಿದೆ. ಅದು ಸಫಲತೆಯನ್ನು ಕಂಡು ಕೊಂಡಿತು. ಇವನಿಗಿಂತ ಮುಂಚೆ ಅನೇಕರು ಆ ಕೃತಿಗಳ ಓದು ಹಲವು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಲಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ನಡೆದು ಹೋಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಅಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಕೃತಿ ಇಂದು ಉತ್ತಮವಾಗಿ ಕಾಣಬೇಕಾದರೆ ಅಂದು ಅದರ ಒಳ ಅಂಶಗಳು ಎಲ್ಲಿ ಹೋಗಿದ್ದವು ಎಂದು ಬರಿ ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ.
- ಸಾಹಿತ್ಯ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಕೃತಿಗಳು ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದು ಶತಮಾನದಿಂದ ಪರಿಗಣಿತವಾಗಿದೆ
- ಆದರೆ ಯಾವ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಆ ಕೃತಿ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸಿದರೋ ಅದು ಮುಂದಿನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾಗದಿರಬಹುದು. ಅವರು ಕೊಡುವ ಮೌಲ್ಯಗಳು/ಮಹತ್ವ ಏನು ಎಂಬುದರ ಬಗ್ಗೆ ಭಿನ್ನ ಕಲ್ಪನೆಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಒಂದು ಪಠ್ಯ ಹಲವು ದಶಕಗಳಿಂದ ಮಹತ್ವ ಪೂರ್ಣವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿದ್ದರೂ ಕೂಡಾ ಆ ಪಠ್ಯದ ಆಂತರಿಕ ಸ್ವರೂಪ/ಅದರ ಭಾಷೆ ಇವುಗಳ ಮೇಲೆ ಮಾತ್ರ ಅವಲಂಬಿತವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾಲದಿಂದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಬದಲಾದ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮಗಳು, ಐತಿಹಾಸಿಕ ಒತ್ತಡಗಳು, ಅಭಿರುಚಿಗಳು ಇದೆಲ್ಲವೂ ಆಯಾ ಕಾಲದ ಓದುಗರ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಭಾವಗೊಳಿಸಿದ ಸಂಗತಿಗಳಾಗಿದೆ ಒಂದೊಂದು ಕಾಲಾವಧಿಯ ಓದುಗರು ಒಂದೊಂದು ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಬಗೆದಿರುತ್ತಾರೆ.
- ಇಲ್ಲಿ 'ಶುದ್ಧ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಅಸಾಧ್ಯ' ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಯಾವುದೇ
- ಒಂದು ಕೃತಿ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಎಂದರೆ ಅದು ಪೂರ್ಣ ಸತ್ಯವಲ್ಲ. ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಕೃತಿ ಎಂದು ಬಗೆದದ್ದು ಇಂದು ಕನಿಷ್ಠವಾಗಬಹುದು.

- ಮೌಲ್ಯವೆಂಬುದು ಕೇವಲ ಒಳಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನ ಹೊರಗಿನಿಂದಲೂ ಗುರುತಿಸಬೇಕು.
- ನವ್ಯರು ಕೃತಿಯೊಂದನ್ನು ಒಳಗಿನಿಂದ ನೋಡಿದ್ದು-ಒಂದು ಭಾಗವನ್ನು ಮಾತ್ರ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಅರ್ಧಸತ್ಯ, ಒಂದು ಕೃತಿ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದಾಗಲೂ ಆ ಕೃತಿಯ ಜೊತೆಗೆ ಕೃತಿಕಾರ, ಸಂದರ್ಭ, ಕಾಲ, ಮತ್ತು ಓದುಗರ ಅಂಶ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ.
- ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ತುಂಬಾ ಪ್ರಮುಖವಾದ ಕೃತಿ ಎಂಬವುಗಳು ಇಂದಿನ
- ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಕೃತಿಯ ಹಿಂದಿನ ಆಲೋಚನೆಗೆ ಕಾಲವೇ ಕಾರಣ ತಮ್ಮ ಕಾಲದ ವೈಚಾರಿಕ ನೆಲೆ ಎಂದು ಯೋಚಿಸಲಾರರು. ಕೃತಿನಿಷ್ಠ ವಿಮರ್ಶೆಗೂ ಪರಿಮಿತಿಗಳಿವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಓದುಗರು ಮುಖ್ಯ.
- ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿ ಎಂದು ಏನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತ ಹೇಗೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಮುಖ್ಯ. ಒಂದು ಕೃತಿಯನ್ನು ಕೈಚಳಕ; ಅದ್ಭುತ ಕಲೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯದೇ ಓದುವ ಮೂಲಕ ಅದರ ಮೌಲ್ಯ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಅದರ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ರೂಪಗಳನ್ನು ಒಂದರಿಂದ ಒಂದನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.
- ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯ ವಿಧಾನದ ಕುರಿತು ಭಿನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿವೆ.
- 'ಪ್ರಾಕ್ಟಿಕಲ್‌ಕ್ರಿಟಿಸಿಸಂ' ಒಂದು ಸೀಮಿತವಾದ ತರಗತಿಯ ಕೋಣೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪಿತವಾದದ್ದು. ಭಾಷೆ ಎಂಬುದು ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ರೂಪಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಅದೇ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಭಾಷೆಗಿಂತ ಮೊದಲು ಅನುಭವವಿತ್ತು. ಭಾಷೆ ಎಂಬುದು ಬೇರೊಂದನ್ನು ಆಧರಿಸುತ್ತದೆ. ಜಗತ್ತನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ರೀತಿ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಭಾಷೆ ಇರುವ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಸಾಂಕೇತಿಕ ರೂಪಕೊಡುತ್ತದೆ. ಅಥವಾ ವರ್ಣಿಸುತ್ತದೆ. (ಮರ, ಗಿಡ, ಗುಡ್ಡ, ಬೆಟ್ಟ ಮುಂತಾದವು)
- ಭಾಷೆ ಜೀವನವನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಾಸ್ತವಿಕ/ಕಾಲ್ಪನಿಕ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಬಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ವಾಸ್ತವಾನುಭವದ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅವು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವಾಸ್ತವಲ್ಲ.

- ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿದೆಯೆ, ಎಂದು ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ ಮಾಡಬೇಕು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯ ಅಂತರಂಗ ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕೋ, ಬಾಹ್ಯಪ್ರೇರಣೆ ಗಮನಿಸಬೇಕೋ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಅದರ ಒಳಗಿನ ಅಂಶಗಳಿಂದಲೇ ಅದನ್ನೇ ನೋಡಬೇಕೆಂಬುದೇ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರ ಮೂಲವಾಗಿದೆ ವಾದ.
- ಒಂದು ಕೃತಿಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ಆ ಕೃತಿಯ ಒಳಗೆ ಹುಡುಕಬೇಕು ವಿಮರ್ಶಕನಿಗೆ
- ಆ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬಳಸಿರುವ ಪದಗಳನ್ನು ಕಾಲದಿಂದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿರುವ ರೀತಿ ತಿಳಿದಿರಬೇಕು. ಜೊತೆಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ತಿಳಿದಿರಬೇಕು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಕೃತಿಯು ಏನನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಒಬ್ಬ ಲೇಖಕ ಇನ್ನೊಬ್ಬನಿಗೆ ಯಾವ ರೀತಿಯ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಬರವಣಿಗೆಯು ಅಧಿಕೃತವೇ ಅನಧಿಕೃತವೇ? ಆ ಲೇಖಕನ ಮೊದಲ ಬರವಣಿಗೆಯೇ? ಅನುಭವವುಳ್ಳ ಬರವಣಿಗೆಯೇ ಅಲ್ಲವೇ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ.
- ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಕೃತಿಯು ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದದ್ದು ಸಾರ್ವಕಾಲಿಕವಾದುದೆಂದು
- ಹೇಳುವಾಗಲೂ ಆಕೃತಿಯ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಓದುಗರು ಭಿನ್ನವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಎಂಬುದನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯ ಕಲ್ಪನೆ ಎಲ್ಲಾ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಒಂದೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಆ ಕಾಲದ ಓದುಗರು ತಮಗೆ ತೋರಿದ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯ ಕಲ್ಪನೆ ಹೊಂದಿರುತ್ತಾರೆ ಅಷ್ಟೇ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಹೀಗಿರುವಾಗ ಐ.ಎ. ರಿಚರ್ಡ್ಸ್‌ರವರು ತಮ್ಮ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ರೂಪಿಸಿದರು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅದು ೧೯೩೦-೪೦ ರಲ್ಲಿ ಕೇಂಬ್ರಿಡ್ಜ್ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದಲ್ಲಿದ್ದ ವಿದ್ಯಾವಂತರಾದ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ಜನರ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯ ಕಲ್ಪನೆ ಮಾತ್ರ ಆಗಿತ್ತು. ಐ.ಎ. ರಿಚರ್ಡ್ಸ್‌ರವರು ಅದನ್ನೇ ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದರು. ಉಳಿದವರ ಮೇಲೆ ಆ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಹೇರಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.
- ಎಫ್.ಆರ್. ಲೀವಿಸ್, ರಿಚರ್ಡ್ಸ್ ಮೊದಲಾದವರು ತಾವು ಯಾವುದೇ ರಾಜಕೀಯ

- ನಿಲುವಿನಿಂದ ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡುತ್ತಿಲ್ಲ. ಎಂದರೂ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿನ ಕೇಂಬ್ರಿಡ್ಜ್ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ಸಾಹಿತಿಗಳ ರಾಜಕಾರಣ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ನಿಕಟ ಓದು ಆಗುವುದೇ ಹೊರತು ವಿಭಿನ್ನ ಬಗೆಯ 'ನಿಕಟ ಓದುಗಳು' ಆಗುವುದಿಲ್ಲ.
- ಐ. ಎ. ರಿಚರ್ಡ್ಸ್ ತಮ್ಮ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಹೊಂದಿರುವ ನಿಕಟ ಓದು
- ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆ ಮಧ್ಯಮವರ್ಗಕ್ಕೆ ಹಾಗೂ ಪುರುಷ ಓದುಗರಿಗೆ ಸೀಮಿತವಾಗಿದೆ ಆದರೆ ಇದು "ನಿಜವಾದ ನಿಕಟ ಓದು ಆಗಬೇಕಾದರೆ ಕೆಲಸಗಾರರ ವರ್ಗ ಹಾಗೂ ಮಹಿಳಾ ವರ್ಗದ ಓದುಗರನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳಬೇಕು."
- ಈ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ನಿಕಟ ಓದು ಎಂಬುದರ ಬಗ್ಗೆ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ನವ್ಯರ ಪ್ರಕಾರ ತಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಸಾರ್ವದೇಶಿಕ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ (ಅನನ್ಯತೆ) ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದರೋ ಅದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಮಧ್ಯಮವರ್ಗ, ಪುರುಷವರ್ಗದ ಪ್ರಗತಿಯ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅನನ್ಯತೆ ಮಾತ್ರವಾಗಿದೆ. ತಾವು ಈ ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ದಶಕಗಳ ಕಾಲ ನವ್ಯರು ಭೋಧಿಸಿದ ಈ ಮೂಲಕ ಇಂಗ್ಲೆಡ್‌ನಲ್ಲಿ ಟಿ. ಎಸ್. ಎಲಿಯಟ್, ಎಫ್.ಆರ್. ಲೀವಿಸ್, ಐ. ಎ. ರಿಚರ್ಡ್ಸ್ ಮೊದಲಾದ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಹಾಗೂ ಎಂಪ್ಸನ್, ಕ್ಲಿಯಾಂತ್ ಬ್ರೂಕ್ಸ ಮೊದಲಾದ ಅಮೇರಿಕನ್ ವಿಮರ್ಶಕರು ವಿಮರ್ಶೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಹೊಂದಿರುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಪರಿಮಿತ ಹಾಗೂ ಪ್ರಗತಿ ವಿರೋಧಿ ಮತ್ತು ಪೂರ್ವಗ್ರಹದಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದು. ಜಾನ್ ಬೆರೆಲ್ ಈ ಮೂಲಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಕಡೆಗೆ ಕೃತಿ ನಿಷ್ಠ ವಿಮರ್ಶೆಯಿಂದ ವಾಚಕಕೇಂದ್ರಿತ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಕಡೆಗೆ ಸಾಗಬೇಕಿದೆ ಎಂಬ ನೆಲೆಯನ್ನು ತಾತ್ವಿಕ ಪಥದಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ.

೨೦೦೩



ಓದುಗ ಕೇಂದ್ರಿತ ವಿಮರ್ಶೆ : ಕೆಲವು ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

ಸ್ವೀಕೃತಿ ಸಿದ್ಧಾಂತ

- ಓದುಗ ಕೇಂದ್ರಿತ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಪಠ್ಯ. ಅದು ಓದುಗನ ಮೇಲೆ ಬೀರುವ ಪ್ರಭಾವ, ಭಾಷೆಯ ಸಂವಹನ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತದೆ.
- ಕೃತಿಯ ಭಾಷೆ, ಭಾಷೆಯ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಅದು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ..
- ಕೃತಿಯ ಭಾಷೆಯು ಯಾವಾಗಲೂ ಅದರದೆ ಆದ ಸಂವಾದವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಅನುಭವವು ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ.
- ಭಾಷೆಯ ಸಂವಹನವು ಅದರ ಅರ್ಥ ಮತ್ತು ಅದು ಹೇಳುವ ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟು ವಿಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ.
- ತದರೋವ್‌ನ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಭಾಷೆಯ

ಕುರಿತಂತೆ ಚರ್ಚೆಯು ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ: ಸಾಹಿತ್ಯದ ಚರ್ಚೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದರ ಭಾಷೆಯ ವಿವರಣೆಯು ಮುಖ್ಯ. ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಭಾಷೆಯೆಂದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಭಾಷೆಯು ಸೂಚಿಸುವ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ಕಾವ್ಯದ ಮೀಮಾಂಸೆ ಅಸಾಧ್ಯ.

- ಕಾವ್ಯ ಸಂವಹನವು ಭಾಷೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮುಕ್ತವಾಗಿದ್ದು ಅದು ಯಾವುದೇ ಇತ್ಯಾತ್ಮಕ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿಲ್ಲ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಸಂವಹನ ಎನ್ನುವುದು ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಸೂಚನೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದಿಲ್ಲ.

- ಫುಕೊ ತನ್ನ ಅನ್ ಆರ್ಕ್ಯಾಲಜಿ ಆಫ್ ನಾಲೆಡ್ಜ್ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಅವಕಾಶ (Space) ಅಂತರ ಬಣ್ಣ ಬೆಳಕು ಸಂಯೋಜನೆ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಬರೀ ಕಾವ್ಯದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಾತ್ರವೇ ಚರ್ಚಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನ, ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರಗಳ ನಡುವಿನ ನಿರ್ವಚನಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾದರಿಯ ಸಂವಹನದ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಸಂವಹನ ಎನ್ನುವುದು ಆಯ್ಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಂತೆ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

- ಸಂವಹನವು ಕಾರ್ಯಕಾರಣ,, ಪರಿಣಾಮ ಮುಂತಾದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ.

ಓದುಗ ಮತ್ತು ಕೃತಿಯ ಅರ್ಥ

- ಬಾರ್ಥಸ್, ಜೂಲಿಯಾ ಕ್ರಿಸ್ಟೇವ, ತದರೋವ್‌ನಂತಹ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಕೃತಿಯೊಂದರ ಅರ್ಥಗಳ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅನ್ವಯಗಳ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಿದರು. ಒಂದೇ ಕೃತಿಗೆ ಹಲವು ಅರ್ಥಗಳು ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವೆಂದು ಅವರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರು.

- ಒಂದು ಪದ ಅದು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ದಾಖಲಾಗುವ ಕ್ರಮ. ಅದಕ್ಕಿರುವ ವಾಸ್ತವದ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಇವೆಲ್ಲವು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದು ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಭಾಷೆಗೆ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಭಿನ್ನತೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಡೆರಿಡಾ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ. ಇದಕ್ಕೆ ಡೆರಿಡಾ ಎಂದು ಕರೆದ ಹಾಗೆಯೇ ಬರಹ ಮತ್ತು ಆಲೋಚನೆಗೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿರಲು ಸಾಧ್ಯವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಹೇಗೆ ಬರಹ ಮತ್ತು

ಆಲೋಚನೆಗೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬರಹ ಮತ್ತು ಓದಿನ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿರುತ್ತದೆ. ಎಂದು ಆತ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದನು.

- ಬಾರ್ತ್ ತನ್ನ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಓದುವ ಅಭ್ಯಾಸ ಮತ್ತು ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಕ್ರಮ ಇವು ಬಹಳ ಪ್ರಧಾನವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿದ್ದಾರೆ.
- ಯಾವುದೇ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಅದು ಕೊಡುವ ಸೂಚನೆಗಳು ಅನೇಕ ಅರ್ಥ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರಲು ಸಾಧ್ಯ.
- ಒಂದೇ ಕೃತಿಯನ್ನು ಅನೇಕ ಓದುಗರು ಅನೇಕ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಂಡಾಗ ಯಾವುದು ಸರಿ ಯಾವುದು ತಪ್ಪು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ.
- ಓದುವುದು ಎನ್ನುವುದು ಓದಿನ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿದ್ದು ಅದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ.
- ಸ್ಟ್ಯಾನ್ಲಿ ಫಿಶ್ ಒಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಹಾಗೆ ಯಾರನ್ನು ಉದ್ದೇಶಿಸಿ ಕೃತಿಯನ್ನು ಬರೆಯಲಾಗಿದೆಯೋ ಆ ಕೃತಿಯು ಅವನಿಗೆ ಒಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಟ್ಟರೆ ಅದೇ ಪಠ್ಯವು ಇನ್ನೊಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬೇರೊಬ್ಬ ಓದುಗನಿಗೆ ಬೇರೊಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡಲು ಸಾಧ್ಯ.
- ಯಾವುದೇ ಆಲೋಚನಾ ವಿಧಾನದಿಂದಲೇ ' ಸಾಹಿತ್ಯದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಓದುಗ ಕೃತಿಯ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.
- ಎಫ್. ಆರ್. ಲೀವಿಸ್‌ನ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಪ್ರಬುದ್ಧ ಓದುಗ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಕೃತಿಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮತ್ತು ನೈತಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯ.
- ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಏನನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಹತ್ತಿರದಿಂದ ಓದುವ ಓದುಗನು ಕೃತಿಯ ಸತ್ಯಕ್ಕೆ ಭಂಗ ಬಾರದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಓದುತ್ತಾನೆ. ಪರಿಪೂರ್ಣವಾದ ಓದು ಈ ಬಗೆಯದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು.
- ಯಾವುದೇ ಕೃತಿಯು ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಅರ್ಥವು ಚಲನರಾಹಿತ್ಯವಾದುದಲ್ಲ.

ಅರ್ಥಗಳು ಓದುವ ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶಿಸುವ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯ.

- ಯಾವುದೇ ಪ್ರಬುದ್ಧ ಓದುಗನು ಒಂದು ಕೃತಿಯನ್ನು ಓದಿ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ, ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಓದಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿ ಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಬಹಳ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಕೃತಿಯೊಂದರ ಅರ್ಥ ಓದುಗರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಭಾವಗಳನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ.

- ಬಾರ್ಥಸ್" ನಿಕಟ ಓದು" ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವಾಗ ವಸ್ತು ನಿಷ್ಠವಾದ ಕೃತಿ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾದ ಅರ್ಥ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾದ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ.

- ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆಯ ಕೃತಿಗಳು ಅಥವಾ ಶ್ರವ್ಯ ಪರಂಪರೆಯ ಕೃತಿಗಳು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕೇಳುವ ಕೇಂದ್ರಿತ ಪಠ್ಯ ಅಥವಾ ಓದುಗ ಕೇಂದ್ರಿತ ಪಠ್ಯಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಓದುವ/ಕೇಳುವ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಪಠ್ಯವು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಓದುಗ ಕೇಂದ್ರಿತ ಪಠ್ಯವೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಓದುವ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ, ಕೇಳುವ ಕ್ರಮಕ್ಕನುಸಾರವಾಗಿ ಪಠ್ಯವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನಿರ್ಮಾಣದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಓದುಗನು ಪ್ರಧಾನ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸುತ್ತಾನೆ.

- ಮತ್ತೊಂದು ವಿಧಾನವೆಂದರೆ ಸೂಚಕ ಅಥವಾ ಗ್ರಂಥಕರ್ತನು ಪಠ್ಯದ ಮೇಲೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ಹಿಡಿತ ಸಾಧಿಸುವುದು ಇದನ್ನು ಬರಹಗಾರನ ಪಠ್ಯವೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು.

- ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಪಠ್ಯದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅರ್ಥವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಪಠ್ಯದ ಬಹುಮುಖತೆ ಆಂತರಿಕ ಪಠ್ಯಗಳ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಚರ್ಚಿಸುವ ಕ್ರಮ. ಪರಿಪೂರ್ಣ ಓದುಗನಿಗೆ/ಶ್ರೇಷ್ಠ ಓದುಗನಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಓದಿನ ಕ್ರಮವನ್ನು Barthes Super Reader ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ.

- ದಿನ ದಿನದ ಅಗತ್ಯಕ್ಕನುಸಾರವಾಗಿ ಒಂದು ಪಠ್ಯವನ್ನು ಓದಿದಾಗ ಪಠ್ಯವು ಕೊಡುವ ಸೂಚನೆಗಳು ಅತಿ ಮುಖ್ಯ. ಈ ರೀತಿಯ ಓದನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಂಚಿತ ಓದು ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಮಾಜ ಚರಿತ್ರೆ, ಭಾಷಿಕ ತತ್ವಜ್ಞಾನಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಇವುಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಓದುವ ಕ್ರಮವು

ಆದರ್ಶ ಓದುಗನಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಸೌಂದರ್ಯಾತ್ಮಕ ಅನುಭೂತಿ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಪಠ್ಯವನ್ನು ಓದುತ್ತಿರುವಾಗ ಅದರ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಓದುಗನು ಪುನರ್ ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ಪುನರ್ ನಿರ್ಮಾಣ ಓದು ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಯಾವುದೇ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯ ರಚನೆಯ ಕ್ರಮ ಅದರ ಸಮರ್ಪಕತೆಯನ್ನು ಓದಿದರೆ ಅದನ್ನು"ಇಂಪ್ಲೈಡ್ ರೀಡಿಂಗ್" ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು.

- ಯಾವ ಕೃತಿಯನ್ನು ಅದರ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಅಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಓದುಗ ಮತ್ತು ಕೃತಿಕಾರನ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಜೊತೆಗಿನ ಅನುಸಂಧಾನದ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು.

ಓದುಗ ಕೇಂದ್ರಿತ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಲಕ್ಷಣ

- ಎಂ.ಎಚ್. ಎಬ್ರಮ್ಸ್ ಒಂದು ಕಲಾಕೃತಿಯ ಸನ್ನಿವೇಶ ಕುರಿತು ಹೀಗೆ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಜಗತ್ತು, ಕಲಾವಿದ, ಮತ್ತು ಓದುಗ ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ಸಂಬಂಧವಿರುತ್ತದೆ.
- ಕವಿಯು ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಓದುಗ ಅದನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಕವಿತೆಯು ಹೇಗೆ ಕಲಾವಿದನ ಕೃತಿಯಾಗಿದೆಯೋ ಹಾಗೆಯೆ ಸ್ವೀಕರಿಸುವವನ ಕೃತಿಯು ಆಗಿದೆ. ಪಠ್ಯ ಮತ್ತು ಓದುಗನಿಗೆ ನಿಕಟವಾದ ಸಂಬಂಧವಿರುತ್ತದೆ.
- ಓದುಗನು ಕೃತಿಯನ್ನು ತನ್ನ ಭಾವನೆಗಳಿಗನುಸಾರವಾಗಿ ಓದುತ್ತಾನೆ.
- ಓದುಗ ಕೇಂದ್ರಿತ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಓದುಗನ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಯನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತದೆ.
- ಓದುಗ ಕೇಂದ್ರಿತ ವಿಮರ್ಶೆಯು ರೂಪನಿಷ್ಠ/ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮಾದರಿಯದಲ್ಲ.
- ಓದುಗ ಕೇಂದ್ರಿತ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಓದುಗನ ಒಂದು ಕೃತಿಯನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.
- ಓದುಗ ಕೇಂದ್ರಿತ ವಿಮರ್ಶೆ ಪಠ್ಯ ಮತ್ತು ಓದಿನ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸುತ್ತದೆ. ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಭಾಷೆ, ರಚನೆ ,ಓದುಗನ ಮನೋಸ್ಥಿತಿ, ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತದೆ.

- ಓದುಗರೆಂದರೆ ಒಂದೇ ವರ್ಗದವರಲ್ಲ.
- ಓದುಗ ಕೇಂದ್ರಿತ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಫ್ರೆಂಚ್‌ನ ರಚನಾವಾದ, ಅಮೆರಿಕಾದ ಶೈಲಿಶಾಸ್ತ್ರ, ಫ್ರಾಯ್ಡ್‌ನ ಮನೋವಿಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಭಾವಗಳಿವೆ.
- ಬರೆಯುವುದು ಹೇಗೆ ಸೃಜನಶೀಲವಾದ ಚಟುವಟಿಕೆಯೋ ಹಾಗೆಯೇ ಓದುವುದು ಸೃಜನಶೀಲವಾದ ಚಟುವಟಿಕೆ
- ಓದುವುದು ಎಂದರೆ ಒಂದು ಪಠ್ಯದ ಜೊತೆಗೆ ನಿಜವಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಂದರ್ಥ
- ಓದುವ ಚಟುವಟಿಕೆಯು ಭಾಷೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡುವುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಅದರ ಅಸೀಮವಾದ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು.
- ಓದುಗ ಕೇಂದ್ರಿತ ವಿಮರ್ಶೆಯು ೨೦ ನೇ ಶತಮಾನದ ಮಹತ್ವದ ಕೊಡುಗೆಯಾಗಿದೆ.
- ಓದುಗ ಕೇಂದ್ರಿತ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೊಂದರ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಮಿತಿಗೊಳಿಸುವುದಿಲ್ಲ
- ಓದುಗ ಕೇಂದ್ರಿತ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೊಂದರ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಅದರ ಸೂಚನೆಗಳನ್ನು ಅದರ ಅನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದರೊಂದಿಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೊಂದರ ಬಹುಮುಖ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತದೆ.
- ಓದುಗ ಕೇಂದ್ರಿತ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದರೆ ಅದು ಓದುಗನದು
- ಓದುಗ ಕೇಂದ್ರಿತ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಕೃತಿಯೊಂದರ ಓದಿಗೆ ಓದುಗನೇ ಜವಾಬ್ದಾರ. ಅಂದರೆ ಓದುಗನು ಓದು ,ಅದರ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬರಿಯ ಲೇಖಕನನ್ನು ಬೈದರೆ ಉಪಯೋಗವಿಲ್ಲ. ತನ್ನ ಮಿತಿಯು ಓದುಗನಿಗೆ ಗೊತ್ತಿರಬೇಕು.
- ಸ್ಟ್ಯಾನ್ಲಿಫಿಶ್ ಹೇಳುವಂತೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಒಂದು ಕೃತಿಗೆ ಮತ್ತು ಓದುಗನಿಗೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದುದಲ್ಲ.
- ಫಿಶ್ ಹೇಳುವಂತೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿ ಎನ್ನುವುದು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ

- ಅವನು ಹೇಳುವಂತೆ ಯಾವುದೇ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಕೃತಿಯನ್ನು ಅದು ಬರೆದ ಸಂದರ್ಭದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಓದಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಇದು ಮೂಲತಃ ಮನೋವೈಜ್ಞಾನಿಕ, ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ವಿರೋಧವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.
- ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಓದು ಕೂಡ ತನ್ನದೇ ಆದ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ(ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಈಗ ಈ ಪರಿಕರವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಅನೇಕರು ಮಾತಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ..ಆದರೆ ಇದು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಓದಿನ ಅರಾಜಕತೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಮನಗಾಣಬೇಕು.

ಓದುಗ ಕೇಂದ್ರಿತ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಮನೋವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಪರಿಕರಗಳು

♦ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೊಂದರ ನಿರ್ಮಾಣದಲ್ಲಿ ಕೃತಿಕಾರನ ಮನಸ್ಸು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವರ್ತಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಫ್ರಾಯ್ಡ್‌ನಂತಹ ಮನೋವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ

♦ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಮನೋವೈಜ್ಞಾನಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದಾಗ ಅದು ಮನುಷ್ಯನ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತನಾಡಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿತು. ಹೀಗಾಗಿ ಮನೋವೈಜ್ಞಾನಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸುಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಮನೋವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಮಾಡಲು ಹೊರಡುತ್ತೇವೆಯೋ ಆಗ ಅದು ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಓದುಗನ ಮನಸ್ಥಿತಿಯ ಸಂದರ್ಭಗಳು ಅತ್ಯಗತ್ಯವಾಗಿರುತ್ತವೆ.

♦ ಓದುಗ ಕೇಂದ್ರಿತ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಓದುಗನ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯ ಚರ್ಚೆ

♦ ಓದುಗ ಕೇಂದ್ರಿತ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮೇಲೆ ಜಾಕೋಸ್ ಲಕಾನ್ ಎಂಬ ಮನೋವಿಜ್ಞಾನಿಯ ಪ್ರಭಾವವಿದೆ. ಜಾಕೋಸ್ ಲಕನ್ ಫ್ರಾಯ್ಡ್‌ನ ವಾದವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ

♦ ಲಕಾನ್ ವಾದವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಫಿಲ್‌ಮಾರ್ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ". ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮನೋವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಪರಿಕರದ ಅನುಸಂಧಾನ ಇವು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಓದುಗನ ಮನಃಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಬೇಕಾದುದು ಅನಿವಾರ್ಯ

- ಸೃಜನಶೀಲತೆಗೆ ಲೇಖಕನ ಸುಪ್ತಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಬಯಕೆಗಳು ಕಾರಣ ಎಂದು ಫ್ರಾಯ್ಡ್ ಹೇಳಿದರೆ ಲಕಾನ್ ಓದುಗರ ಸುಪ್ತಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಕಾರಣಗಳಿಂದಲೆ ಒಂದೊಂದು ಕೃತಿಯು ಒಂದೊಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಹಾಗೂ ಒಂದೊಂದು ಕೃತಿಯ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬ ಓದುಗನಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ರೀತಿಯ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಕೃತಿಯೊಂದನ್ನು ಒಬ್ಬ ಓದುಗ ಓದುವಾಗ ಅವನ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಪರಂಪರೆಗಳು ಕೂಡ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ.
- ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಸಂವಾದಗಳ ಚರ್ಚೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕವಿಯನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡು ಒಂದು ಕೃತಿಯನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡು ಚರ್ಚಿಸುವುದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಓದುಗನನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡು ಓದುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಉಪಯುಕ್ತ
- ಸೃಜನಶೀಲವಾದ ಬರವಣಿಗೆಗೆ ಹೇಗೆ ವಾಸ್ತವದ ನಿಜವಾದ ಸಂಬಂಧವಿರುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಓದಿನ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೂ ಕೂಡ
- ಓದುವುದು ಎಂದರೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಕನಸನ್ನು ಕಾಣುವುದು ಎಂದರ್ಥ
- ಓದುವುದು ಎಂದರೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಬಗೆಯ ಅಹಂಕಾರವನ್ನು ತೃಪ್ತಿಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಹೌದು.
- ಓದುವುದು ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಮಾನಸಿಕ ಚಿಂತನೆ.
- ಎಲ್ಲರೂ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಕೃತಿಯನ್ನು ಓದುತ್ತಾರೆ
- ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರು ತಮ್ಮ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಕೃತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ.
- ಹಾಲೆಂಡ್‌ನ ಪ್ರಕಾರ ಓದುವಾಗ ಕೃತಿಯು ಓದುಗನ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಪಲ್ಲಟಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ
- ಓದುವ ಕ್ರಮ ಮತ್ತು ಪಠ್ಯದ ಜೊತೆಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯದಾಗಿರಬಹುದು– ಒಂದು ಕೃತಿಯನ್ನು ಓದುವಾಗ ಓದುಗನಿಗೆ ಅದು ಭಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ ಅದೇ ಕೃತಿಯು ಮತ್ತೊಬ್ಬನಿಗೆ ಖುಷಿಯನ್ನು ಕೊಡಲು ಸಾಧ್ಯ

- ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಓದು ಕೂಡಾ "ಸಂತೋಷ ತತ್ವ" Pleasure Principle ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ.
- ಯಾವುದೇ ಕೃತಿಯು ಯಾವುದೇ ಬಗೆಯ ಸಂತೋಷವನ್ನು ಕೊಡದಿದ್ದರೆ ಅಂತಹ ಕೃತಿಯನ್ನು ಓದುವುದು ಕಷ್ಟ
- ಒಂದು ಕೃತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಂದರೆ ನಿಜವಾದ ಸಂತೋಷವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದು ಎಂದರ್ಥ
- ಹಾಲೆಂಡ್ ಹೇಳುವ ಹಾಗೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಬರವಣಿಗೆಯು ಕೂಡ ಒಂದು ಬಿಳಿಯ ಹಾಳೆಯ ಮೇಲೆ ಕಪ್ಪು ಗುರುತಿಸುವುದು ಎಂದರ್ಥ. ಈ ಗುರುತುಗಳನ್ನು ಒಬ್ಬ ಓದುಗ ತನ್ನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಗುಣಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪಠ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಓದುಗನಲ್ಲಿ ಜೀವ ತಳೆಯುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿದೆ
- ಹಾಲೆಂಡ್ ಮತ್ತು ಲಕಾನ್ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ಒಂದು ಕಥೆಯನ್ನು ಓದಿದರೆ ಆ ಕಥೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರು ತನ್ನ ವಯಸ್ಸು ,ಅನುಭವ ಇತ್ಯಾದಿಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ತರಹ ಓದುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ.
- ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಮನೋವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಚರ್ಚಿಸುವುದೇ ಓದು. ಮನಸ್ಸಿನ ಸುಪ್ತಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಮೇಲೆ ದಟ್ಟವಾದ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ.
- ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಓದು ಕೂಡ ಓದುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಓದುಗನದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಆದುದರಿಂದ ತನ್ನ ಸ್ವಂತದ ಮೂಲಕವೇ ಕೃತಿಗೆ ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ.

ಓದುಗ ಕೇಂದ್ರಿತ ವಿಮರ್ಶೆ ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀವಾದ

- ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ೩ ಹಂತಗಳ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಜೂಲಿಯ ಕ್ರಿಸ್ಟೇವ ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ
- ೧) ಪುರುಷ ಬರಹಗಾರರ ಬರಹಗಳ ವಿಧಿವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವುದು
- ೨) ಮಹಿಳಾ ಬರವಣಿಗೆಯ ರೂಪಗಳನ್ನು ಪುನರ್ ಚರ್ಚಿಸುವುದು

- ೩) ಲಿಂಗ ವಿಭಜನೆಯ ಆಧಾರದಲ್ಲಿ ರೂಪಗೊಂಡ ಬರಹ ರೂಪಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವುದು
- ಓದುಗ ಕೇಂದ್ರಿತ ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚರ್ಚೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಿಲೆಟ್ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಅವುಗಳ ಪಾಡಿಗೆ ಅವು ಮಾತನಾಡಲು ಬಿಡಿ ಎಂದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ.
- ಲೈಂಗಿಕ ರಾಜಕಾರಣ ಎನ್ನುವುದು ಓದಿನ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿದೆ
- ಮಹಿಳಾ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಕೂಡ ಪಿತೃರೂಪಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ನಿಯಂತ್ರಿಸಿದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸ್ತ್ರೀಯ ಓದಿನ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾಗಬೇಕಾಗಿದೆ.
- ಪಿತೃರೂಪಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಳಗಡೆ ಬರೆಯುವ ಲೇಖಕರು ಸ್ತ್ರೀ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಸ್ತ್ರೀಯರ ಅನುಭವ ಜಗತ್ತನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅದನ್ನು ಭಂಜಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ.
- ದೈಹಿಕವಾಗಿ ಹೆಣ್ಣು ಹೇಗೆ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತಾಳೋ ಹಾಗೆಯೇ ಕೃತಿಯನ್ನು ಓದುವಾಗಲೂ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತಾಳೆ.
- ಮಹಿಳಾವಾದಿ ಓದಿನಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರ ಅನುಭವ ಎನ್ನುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯ ಕೃತಿಯೊಂದರ ಪ್ರತೀಕಾತ್ಮಕ ಚರ್ಚೆಯ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ಸ್ತ್ರೀಯರು ಮರೆಯಬೇಕಾಗುತ್ತಿದೆ.
- ಸ್ತ್ರೀಯರು ಓದುವಾಗ ಪುರುಷರ ನಿರೀಕ್ಷೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಓದುವ ಅಪಾಯವಿದೆ.
- ಓದಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಮಹಿಳೆಯು ತನ್ನ ಓದಿನ ಮುಕ್ತವಾದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.
- ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಓದುಗ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನವು ಬೇರೆಯಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.
- ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ ಪಠ್ಯವನ್ನು ಮಹಿಳೆಯು ಸ್ವೀಕರಿಸುವಾಗ ಅದನ್ನು ಬರೆದವನು ಉದ್ದೇಶಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.
- ಲೇಖಕನ ನಿಜವೇ ಮಹಿಳಾ ಓದುಗರ ನಿಜವಾಗಬೇಕಿಲ್ಲ.
- ಮಹಿಳೆಯರು ಓದುವಾಗ ಈಗಾಗಲೆ ಓದಿನ ಕ್ರಮವನ್ನು ಹೇಗೆ ನಿರ್ಧರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆ ತರಹ ಓದಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ.

- ಓದಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯು ಪಠ್ಯದ ಜೊತೆಗೆ ನಿಜವಾದ ಅನುಸಂಧಾನವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.
- ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರತಿಮಾತ್ಮಕ ತರ್ಕಗಳು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯ.
- ಮಹಿಳೆಯು ಓದುವಾಗ ಸಂಕೇತಶಾಸ್ತ್ರದ ತರ್ಕಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡೆ ಓದಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಈಗಾಗಲೇ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾಗಿರುವ ಅರ್ಥಕ್ಕಿಂತ ಹೇಳದಿರುವ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿರುತ್ತದೆ.
- ಪಿತೃರೂಪಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಹೇಳಿರುವ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಮೌಲ್ಯಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಣ್ಣಿನ ನಿಜವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಹುಡುಕಾಟ ಓದಿನಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಾಗಬೇಕಾಗಿದೆ.
- ಲೈಂಗಿಕ ರಾಜಕಾರಣ ಎನ್ನುವುದು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿದೆ.
- ಪುರುಷರು ಬರೆದ ಅನೇಕ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ದೈಹಿಕ ವಿವರಣೆಯು ಹೆಚ್ಚಿರುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಓದುವಾಗ ಗಂಡು ಸ್ವಲ್ಪ ಹೆಣ್ಣಿನ ದೈಹಿಕ ಆಕರ್ಷಣೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗಿ ಅದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಓದಬಹುದು ಆದರೆ ಮಹಿಳೆಯೊಬ್ಬಳು ಈ ತರಹದ ಕೃತಿಯನ್ನು ಓದುವಾಗ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಓದಲು ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿರುತ್ತವೆ.
- ಬರವಣಿಗೆ ಎಂದರೆ ಹೇಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಅರ್ಥದ ದ್ಯೋತಕವಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆ ಓದು ಕೂಡ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಅರ್ಥದ ದ್ಯೋತಕವಲ್ಲ.
- ಮಹಿಳೆಯು ಬರಹವನ್ನು ಓದುವಾಗ ತನ್ನ ಮನಸ್ಥಿತಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಓದುತ್ತಾಳೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ರಚನೋತ್ತರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾವಾದಿಗಳು ಓದು ಬರಿ ಬರವಣಿಗೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಮಾತ್ರವೆ ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯ ಅನುಸಂಧಾನವೂ ಹೌದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

(೩.೫. ೨೦೦೩)



ಜಾಗತೀಕರಣ: ಪರ್ಯಾಯ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು – ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಆಯಾಮ

ಜಾಗತೀಕರಣದ ಸಮಸ್ಯೆ ಒಂದು ಕಡೆ, ಕೋಮುವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ ನಮ್ಮನ್ನು ಕಾಡುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಮುಖ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು. ಜಾಗತೀಕರಣವು ಪ್ರಚಲಿತ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರದ ಪರಿಭಾಷೆ. ಕೋಮುವಾದ ಕಲ್ಪಿತ ಧರ್ಮದ ಜೊತೆಗೆ ಅನುಸಂಧಾನ ನಡೆಸುವ ಒಂದು ಭ್ರಮಾತ್ಮಕ ನಂಬಿಕೆ. ಜಾಗತೀಕರಣವೆಂಬ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರದ ಪರಿಭಾಷೆಯ ಪರಿಚಯವನ್ನು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟುದು ಕೆಲವೇ ಕೆಲವು ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ಬಹುರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಂಪೆನಿಗಳು. ಜಾಗತೀಕರಣಕ್ಕೆ ಮನುಷ್ಯ ಸಂಬಂಧವು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಲಾಭದ ದುರಾಸೆಯೇ ಹೆಚ್ಚು. ಭಾರತದಲ್ಲಿಯೂ ಕೋಮುವಾದ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡುದಕ್ಕೆ ಅಧಿಕಾರದ ದುರಾಸೆಯೇ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಈ ಎರಡೂ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ನಮ್ಮ ಜೀವನಕ್ರಮವನ್ನು ಅಸ್ತವ್ಯಸ್ತಗೊಳಿಸಿವೆ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳ ಮೇಲೆ ದುಷ್ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರುತ್ತಿವೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಜಾಗತೀಕರಣ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯದ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧದ ವಿವೇಚನೆಯು ಮೂಲಭೂತವಾದ

ಸಮಸ್ಯೆಯಿಂದಲೇ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಜಾಗತೀಕರಣ ಎಲ್ಲಿಂದ ಹೊರಡುತ್ತದೆಯೋ ಅಲ್ಲಿಂದಲೇ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಆಯಾಮಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತವೆ. ಕೆಲವು ಪ್ರಮೇಯಗಳು ಕೂಡಾ ಅಲ್ಲಿಂದ ಶುರುವಾಗುತ್ತವೆ. ಸದ್ಯ ನಮಗೆ ಅಂದರೆ ಜಾಗತೀಕರಣದ ನೇರವಾದ ನೆರಳು ಬೀಳದೆ ಇರುವ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಲಯಕ್ಕೆ ಅದರ ನಿಜವಾದ ಬಿಸಿಯು ತಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ, ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಆರ್ಥಿಕವಾದ ಬದಲಾವಣೆಯು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೇಲೆ ನೇರವಾದ ಯಾವ ಪ್ರಭಾವವನ್ನೂ ಬೀರುವುದಿಲ್ಲ. ಆರ್ಥಿಕ ಸಂರಚನೆಯ ಬದಲಾವಣೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯದ ರೂಪ, ಆಶಯ, ಬರವಣಿಗೆಯ ಕ್ರಮದ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧ ಯಾವಾಗಲೂ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾದುದು. ಹಾಗಾಗಿ ಅದು ಸರಳೀಕರಣಗೊಳಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲ. ಲೇಖಕನೊಬ್ಬನ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮವು ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ರೂಪ, ಅದರ ವಿಧಿ ವಿಧಾನಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ತತ್‌ಕ್ಷಣವೇ ಬರಹಗಾರರ ಬರಹವನ್ನು ಒಂದು ಹಿಡಿಯಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದುಕೊಂಡು ಅದಕ್ಕೂ ಸಮಾಜಕ್ಕೂ ಒಂದು ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ಸಂಬಂಧವಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ ಇರಲಿ.

ಜಾಗತೀಕರಣವೆಂದರೆ ಅದು ಜಾಗತಿಕ ಅರ್ಥವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಉತ್ಪತ್ತಿಯೆಂದು ಅದರ ಪರವಾಗಿ ವಕಾಲತ್ತು ನಡೆಸುವವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆಯಾದರೂ, ಜಾಗತೀಕರಣವು ಬೆಳೆದು ಬಂದ ಕ್ರಮವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಹಾಗೆ ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ಜಾಗತೀಕರಣವನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸಿದ ಬಹುರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಂಪೆನಿಗಳು ತಮ್ಮ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ವಿಸ್ತರಣೆಗೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಒಂದು ಅರ್ಥವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮಾತ್ರ. ಜಾಗತಿಕ ಅರ್ಥವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಉತ್ಪತ್ತಿಯೆಂದು ಜಾಗತೀಕರಣವನ್ನು ಕರೆಯಲಾಗಿದ್ದರೂ ಆ ಜಾಗತಿಕ ಅರ್ಥವ್ಯವಸ್ಥೆಯೆಂಬ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ದೇಶಗಳು ಇವೆಯೆಂದು ಕೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಜಗತ್ತು ಎಂದರೆ ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಹೊಂದಿದ ದೇಶಗಳು ಮಾತ್ರ ಇವೆಯೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಕಷ್ಟ.

೧೯೬೦ರ ದಶಕದ ಕೊನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ೧೯೭೦ರ ದಶಕದ ಮೊದಲ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಈ ಜಾಗತೀಕರಣವೆಂಬ ಪದವು ಹೆಚ್ಚು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂತು. ಬಹುರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಂಪೆನಿಗಳು ತಮ್ಮ ವ್ಯಾಪಾರದ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕಾಗಿ, ಯಾವುದೇ ಸೀಮಿತವಾದ ಗಡಿರೇಖೆಗಳು ಇರಬಾರದೆಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಜಾಗತೀಕರಣವನ್ನು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ತಂದವು. ಮತ್ತು ಜಾಗತೀಕರಣವೆಂಬ ಆಕರ್ಷಕ ಪದವನ್ನು ಚಲಾವಣೆಗೆ ತಂದಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಾಗಿ ಅಂತಾರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಶ್ರಮವಿಭಜನೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕೂಡಾ ಚಾಲ್ತಿಗೆ ತರಲಾಯಿತು. ಶ್ರಮವಿಭಜನೆಯೆನ್ನುವುದು ಆಯಾ ದೇಶದ

ಒಳಗಡೆಗೆ ತರುವುದರಿಂದ 'ಉತ್ಪಾದನೆ' ಮತ್ತು 'ಅದರ ಹಂಚುವಿಕೆ'ಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ತಾರತಮ್ಯವಿದೆ. ಅಂತಾರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಶ್ರಮವಿಭಜನೆಯಿಂದ ಈ ತಾರತಮ್ಯಗಳನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸಬಹುದು ಎಂದು ಪ್ರಚಾರಗೊಳಿಸಲಾಯಿತು. ಇಂತಹ ಅಂತಾರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಶ್ರಮವಿಭಜನೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಮೂರು ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧಗಳಿವೆಯೆಂದು ಜೇಮ್ಸ್ ಪೆಟ್ರಾಸ್ ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. (ಜೇಮ್ಸ್ ಪೆಟ್ರಾಸ್ (ಮೂಲ) ಪುಟ್ಟು ಪಿ. ಕುಲಕರ್ಣಿ (ಅನು) ೧೯೯೯, ಪು.೧)

೧. ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿಂದ ನಿದೇಶಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ವಸಾಹತು ದೇಶಗಳು ಅಥವಾ ಅವಲಂಬಿತ ದೇಶಗಳ ವಿನಿಮಯಗಳು.

೨. ಪ್ರಬಲ ಶಕ್ತಿಗಳ ಮಧ್ಯದ (ಅಂತರ) ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ವಿನಿಮಯ.

೩. ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿಗಳಲ್ಲಿ(ಇತರೇ) ದೇಶ ಹಾಗೂ ವರ್ಗದ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಪರಸ್ಪರ ಆಶ್ರಿತ' ವಿನಿಮಯ.

ಈ ತರಹದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಹಾಗೂ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಿಗೆ ತುಂಬಾ ಅನುಕೂಲವಾಗುತ್ತದೆ. 'ಜಾಗತೀಕರಣ'ವೆಂಬುದನ್ನು ಕೆಲವೇ ಸ್ಥಾಪಿತ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳು ತಮಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ನಿರ್ವಚಿಸಿಕೊಂಡವು. ಜಾಗತೀಕರಣ ವೆನ್ನುವುದು ಹೆಸರೇ ಸೂಚಿಸುವಂತೆ, ಇಡಿಯ ಜಗತ್ತನ್ನು ಒಂದೇ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ವಲಯಕ್ಕೆ ತರುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ವಿಶ್ವ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ವ್ಯವಸ್ಥಿತ ಮುಕ್ತ ಬಳಕೆ ಹಾಗೂ ಅದರಿಂದ ಬರುವ ಲಾಭವನ್ನು ಜಗತ್ತಿನಾದ್ಯಂತ ವಿತರಿಸುವುದು ಎಂಬ ಆಶಯದಲ್ಲಿ ಜಾಗತೀಕರಣವು ಉಗಮವಾದುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. (ಜೇಮ್ಸ್ ಪೆಟ್ರಾಸ್ ಅದೇ, ಪು.೪)

ಜಾಗತೀಕರಣದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿದ್ದು ೧೯೬೦ರ ದಶಕದ ಕೊನೆಯ ಭಾಗ ಹಾಗೂ ೧೯೭೦ರ ಮೊದಲ ಭಾಗದಲ್ಲಿ. ಈ ಜಾಗತೀಕರಣ ಬಹಳ ಬೇಗನೆ ಪ್ರಚಲಿತವಾಯಿತು. ಈ ಶಬ್ದವನ್ನು ಜೀವನದ ಪ್ರಧಾನ ವಾಹಿನಿಯಾದ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವಲಯವೂ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದರಿಂದ, ಕ್ರಮೇಣ ಆ ಶಬ್ದ ಸರ್ವಗ್ರಾಹ್ಯವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಂಡಿತು. ಅಂತಾರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ಹಣಕಾಸು ವಿಸ್ತರಣೆಯ ಕುರಿತು ಮಾತಾಡುವಾಗಲೆಲ್ಲಾ ಪದವು ಬಳಕೆಗೊಳ್ಳತೊಡಗಿತು. ಈ ಪದದ ಮೂಲ ಹಾಗೂ ಶೋಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನಗೊಳ್ಳುವ ಇದರ ಫಲಿತಾಂಶಗಳು ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರವೇ ಅಧಿಕ ತಮ ಬಲವಾಗಿರುವ ಕ್ರಿಯೆಯ ಅಂಶಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಬೇಕೆಂದೇ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಅದುಮಿಡಲಾಯಿತು. (ಅದೇ. ಪು.೫)

ಅನಂತರ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವಲಯದ ಬೂರ್ಜ್ವಾ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ

ಪ್ರಚಾರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟರು. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ವಿಚಾರಧಾರೆಗೆ ಸಮರ್ಪಕವಾದ ಪರ್ಯಾಯವನ್ನು ಜಾಗತೀಕರಣವು ಕೊಡಬಲ್ಲದು ಎಂದು ಹೇಳಲಾಯಿತು. ತಂತ್ರಜ್ಞಾನದ ಬದಲಾವಣೆ, ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಮೇಲೆ ಕಣ್ಣಿಟ್ಟ ಮೂರನೆಯ ಜಗತ್ತಿನ ಮುಕ್ತ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಜಾಗತೀಕರಣದ ವೇಗಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದವು. ಹಾಗೆಯೇ ಜಾಗತೀಕರಣವು ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ಸಮುದಾಯವೆಂದು ಪ್ರಚಾರಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ ನಿಜವಾದ ಸಮಾಜವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಹುಡುಕಿತು. ಈ ರೀತಿಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಭಾರತವು ಹೊರತಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಭಾರತದಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಜಾಗತೀಕರಣಕ್ಕೆ ಮುಕ್ತವಾಗಿ ಬಾಗಿಲು ತೆರೆದು ಸ್ವಾಗತಿಸಲಾಯಿತು. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಈ ಜಾಗತೀಕರಣಕ್ಕೆ ಮುಕ್ತ ಅವಕಾಶವನ್ನು ನೀಡುವ ಮೊದಲೇ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ರೀತಿಯ ಚರ್ಚೆಗಳು ಪ್ರಾರಂಭವಾದುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು, ಪೋರ್ಡ್ ಫೌಂಡೇಶನ್ ಕುರಿತು ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿಯೇ ಅನೇಕ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ವಿರೋಧಿಸಿದ್ದರು. ಹಾಗೂ ಪೋರ್ಡ್ ಫೌಂಡೇಶನ್ ಸಹಾಯವನ್ನು ಭಾರತದ ಸರ್ಕಾರೇತರ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ತೆಗೆದು ಕೊಂಡಿರುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಸತ್ಯ. ಭಾರತದಲ್ಲಿಯೂ 'ಮುಕ್ತ ಮಾರುಕಟ್ಟೆ', ರಾಚನಿಕ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ, ಮುಂತಾದುವುಗಳನ್ನು ಆಕರ್ಷವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಯಿತು. ಇದನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿದ್ದು ಕಮ್ಯುನಿಷ್ಟ್ ಪಕ್ಷಗಳು; ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ರೈತ ಸಂಘದವರು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ, ಇವರು ಪ್ರಖರವಾಗಿ ಖಂಡಿಸಿದ್ದರು ಎಂದು ನೆನಪು. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಭಾರತವು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಕಡೆಗೆ ಹೋಗಬೇಕಾದರೆ ಈ ಮಾದರಿಯ ಮುಕ್ತ ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ಅತ್ಯಗತ್ಯವೆಂದು ಅತಿಯಾಗಿ ವರ್ಣಿಸಲಾಯಿತು. ವಸಾಹತ್ತೋತ್ತರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಈ ಜಾಗತೀಕರಣ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ತನ್ನ ಗರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ಸಮಾಜವಾದದ ಹೆಸರನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ನಿಜವಾದ ಸಮಾಜವಾದದ ನೀತಿಗೆ ದ್ರೋಹವನ್ನು ಬಗೆದಿದೆ. ಈ ಮಾದರಿಯೊಂದಿಗೆ 'ಜಾಗತಿಕ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆ'ಯೆಂಬ ವಿಚಾರಧಾರೆಯನ್ನು ಹರಿಯಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವೆಂದರೆ 'ದೇಶೀಯ ಜ್ಞಾನಪರಂಪರೆ'ಯೊಂದರ ನಾಶ. ಒಂದು ಸಮಾಜದ ಮೇಲೆ ಈ ಮಾದರಿಯ ಜ್ಞಾನಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಹೇರುವುದರ ಮೂಲಕ ಸಮಾಜದ ಜೀವನಾಡಿ ಯನ್ನೇ ಸುಲಭವಾಗಿ ಕತ್ತರಿಸಿಬಿಡಬಹುದು ಮತ್ತು ಆ ಮೂಲಕ 'ರಾಜಕೀಯ'ವನ್ನೇ ನಂಬದಿರುವ ಅರಾಜಕತಾವಾದಿಗತಳನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿ ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿ ಬಿಡಬಹುದು. ಒಂದು ದೇಶಕ್ಕಿರುವ ಅಧಿಕಾರದ ಕೇಂದ್ರಗಳನ್ನು ಒಡೆದು ಛಿದ್ರಗೊಳಿಸಿಬಿಡಬಹುದು. ಉದಾರೀಕರಣದಿಂದ ಆಗಬಹುದಾದ ಪ್ರಮುಖ ಪರಿಣಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಇದೂ ಒಂದು. ಇದರರ್ಥ ಉದಾರೀಕರಣದ ಎದುರುಗಡೆಗೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ದೇಶೀಯತೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯಬೇಕೆಂಬುದಲ್ಲ. ದೇಶೀಯ ಜ್ಞಾನದ ಪುನಾರೂಪೀ

ಕರಣದ ಉತ್ಸಾಹದಲ್ಲಿ (ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆಗಿರುವಂತೆ) ದೇಶೀಜ್ಞಾನವು ಬಹಳ ದೊಡ್ಡದೆಂದು: ಅದನ್ನು ಭಾರತದ ಅಂತಃಶಕ್ತಿಯೆಂದು ಕರೆಯುವ ಅಪಾಯಗಳಿವೆ. ದೇಶೀಯತೆಯು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪ್ರಮಾಣದ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಆದರ್ಶವೆಂದು ನಾವು ತಿಳಿಯಬೇಕಿಲ್ಲ. ಬೇರೊಂದು ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೆ 'ದೇಶೀಯ' ಅನ್ನುವುದು ಬಹಳ ಸುಲಭವಾಗಿ ಪರಿಗಣನೆಗೆ ಬೇಕಾದ ವಸ್ತುವಲ್ಲ, ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೂ ಅಲ್ಲ. ಇದರ ಬಗೆಗಿನ ಒಂದು ಅತಿಯಾದ ನಿಲುವನ್ನು 'ವಿಸ್ಮೃತಿ'ವಾದಿಗಳೂ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ವಸಾಹತು ಕಾಲದ ಶಿಕ್ಷಣದಿಂದ, ಆ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದ, ಭಾರತೀಯ ಜ್ಞಾನಪರಂಪರೆಯ ಬಗೆಗಿನ ಅರಿವು ವಿಸ್ಮೃತಿಗೆ ಒಳಗಾಯಿತು ಎಂದು ಹೇಳುವಲ್ಲಿಯ ನಿಜವಾದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದ ಹಾಗೆಯೇ ಒಂದು ದೇಶದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಅದರ ವಿಸ್ಮೃತಿಗೆ ಒಳಗಾಗುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ? ವಿಸ್ಮೃತಿಯೆಂದರೆ ಅದು ಯಾವ ಬಗೆಯದು? ಯಾರಿಗೆ ಈ ಮಾದರಿಯ ವಿಸ್ಮೃತಿಯು ಬಂದು ಆವರಿಸುತ್ತದೆ? ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ದೇಶೀಯ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಯು ಉದಾರೀಕರಣದಿಂದ ನಾಶವಾಗಬಹುದು ಎಂಬ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಮಂಡಿಸುವಾಗಲೂ ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ 'ಬಹುತ್ವ' ದರ್ಶನ ಬೇಕೇ ಬೇಕು. ಹಾಗೆಯೇ ಜಾಗತಿಕ ಜ್ಞಾನಪರಂಪರೆಯ ಬಹುಕೇಂದ್ರಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನವೂ ಇರಬೇಕು. ಸ್ವಲ್ಪ ವಿಸ್ತರಿಸಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ, ನಾವೀಗ ಕನ್ನಡದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಾತಾಡುವ 'ಕನ್ನಡ ದೇಸೀ'ಯೆಂಬ ಚಿಂತನೆಯು ಒಂದೇ ಅಲ್ಲ. ಹಲವಾರು ರೀತಿಯ ದೇಶೀಯ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಸಂಬಂಧಗಳಿವೆ. ಅವುಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಔಚಿತ್ಯವಿದೆ. ಮತ್ತು ಅವು ತಮ್ಮ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ 'ಜಾಗತೀಕರಣ'ದ ಎದುರಲ್ಲಿ ನಾವಿಡುವ 'ದೇಶೀಯ ಜ್ಞಾನಪರಂಪರೆ'ಯೆನ್ನುವುದು ಒಂದೇ ಮಾದರಿಯ ಪರ್ಯಾಯವಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ದೇಶೀಯ ಜ್ಞಾನಪರಂಪರೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತಾಡಿದೆ: ಈ ದೇಶೀಯ ಜ್ಞಾನದ ಮಾದರಿಗಳು ನಮ್ಮ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ರೂಪುಗೊಂಡಿವೆ. ನಮ್ಮ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೂ ಜ್ಞಾನದ ಮಾದರಿಗಳಿಗೂ ಒಂದು ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಒಂದು ಸಣ್ಣ ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡಬಹುದು. ರೈತನೊಬ್ಬ ಭತ್ತದಲ್ಲಿ ತನಗೆ ಯಾವ ಮಾದರಿಯು ಸೂಕ್ತ; ಹವಾಮಾನ, ಮಣ್ಣಿನ ಗುಣ ಹೇಗಿದೆ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಆಲೋಚಿಸಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಹಾಗೆಯೇ ಅಕ್ಕಿಯ ಸಂರಕ್ಷಣೆ ಹೇಗೆಂಬುದು ಆತನಿಗೆ ತಿಳಿದಿತ್ತು. ಆತ ಈಗ ಆಲೋಚಿಸುವ ಮಾದರಿಗಳು ಬದಲಾಗಿವೆ. ಕಡಿಮೆ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಬೆಳೆ ತೆಗೆಯುವುದು ಹೇಗೆ ಎಂದು ಆಲೋಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಬೀಜವನ್ನು ಅಂತಾರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಂಪೆನಿಗಳು ಕೊಡುತ್ತವೆ.

ಅದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಔಷಧಗಳನ್ನು ಕೂಡಾ. ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಏನಾಯಿತು ಎಂದರೆ ಬೆಳೆ, ಔಷಧಿ ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ಎಲ್ಲವೂ 'ಕಂಪೆನಿಗಳ' ವಶವಾದವು. ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂಥ ಬೇರೊಂದು ಜ್ಞಾನದ ಮಾದರಿ ರೂಪುಗೊಂಡುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ. ರೈತ ಆ ಬಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿಹಾಕಿಕೊಂಡ. ಇದು ಕೇವಲ ರೈತನೊಬ್ಬನ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲ –ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಜ್ಞಾನಮಾದರಿಗಳನ್ನು, ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮವನ್ನು ಅಂತಾರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಜಾಲ ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಯಾವುದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ವಿನಿಮಯ ಮೌಲ್ಯ ಇದೆಯೋ ಅದು ಮಾತ್ರ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ಹಾಗೂ ಜ್ಞಾನದ ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲೇ ಅನೇಕ ವರ್ಗಗಳು ಸ್ಥಾಪಿತವಾಗಿ ಯಾವುದು ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅದು ಮಾತ್ರ ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಹೊಸ ಮಾದರಿಯ ಶ್ರೇಣೀಕರಣದ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ನಮಗೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಈಗ ಉದಾರೀಕರಣದ ಅನುಭವ ಎರಡೂ ಆಗಿದೆ ಮತ್ತು ಆಗುತ್ತಿವೆ. ಮೊದಲು ನಾವಿದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಅದರ ಬಿಡುಗಡೆಯ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವದ ನೇರ ಸಂಪರ್ಕ ಮತ್ತು ಅದರ ಮುಖಾಮುಖಿ ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲದಲ್ಲಿ 'ಅಧಿಕಾರ'ದ ಅನುಭವ ನೇರವಾದುದು. ಹಾಗೂ ಅದು ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿತ್ತು. ಈಗ ವಸಾಹತ್ತೋತ್ತರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದೂ ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕೊನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ 'ಜಾಗತೀಕರಣ'ವೆಂಬ ಆರ್ಥಿಕವಾದ ಪರಮಾಧಿಕಾರದ ಪರಿಚಯವಾಗತೊಡಗಿದೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಅನುಭವವಿದು. ಇದರಲ್ಲಿ ಅಂತಾರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಂಪೆನಿಗಳೂ ನಿಜವಾದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಪರಮಾಧಿಕಾರವನ್ನು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತಿವೆ. ಜಾಗತೀಕರಣದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ನಿಜವಾಗಿ' ಯಾರು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುತ್ತಾರೆಯೆಂಬುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿಯುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ವಿರೋಧವೇ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಇದರಿಂದ 'ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ' ಎಂಬುದು ಎಲ್ಲರಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲವಾದರೂ ಕೆಲವರಿಗಾದರೂ ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಗುರಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ರೇಖೆಯಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಾಗ್ವಾದಗಳಿವೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ಕೊಳುಕೊಡುವಿಕೆಯಿತ್ತು. ಆಳುವ ವರ್ಗ ಮತ್ತು ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವರ್ಗಗಳ ನಡುವೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂವಾದಗಳಿದ್ದವು. ಜಾಗತೀಕರಣದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಿಜವಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂವಾದಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಯಿಲ್ಲ. ಜಾಗತೀಕರಣವು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು

ಮೀರಿದ್ದು ಮತ್ತು ಎರಡು ದೇಶಗಳ ನಡುವಣ ಆಯಾತ ನಿರ್ಯಾತಗಳನ್ನೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಕೇಂದ್ರಿಕರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದು ಎಂದೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ.

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಯುರೋಪಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿತಷ್ಟೆ? ಈ ಮಾದರಿಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಿಂತನೆಯೇ ಭಾರತದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ: ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಏಕತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಮುಂದಕ್ಕಿಟ್ಟಿತು. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಜನಾಂಗದ ಆದರ್ಶವೆಂಬುದನ್ನು ತನ್ನ ಎದುರು ಇರಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಈ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಜನಾಂಗದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ತೊಡೆದುಹಾಕುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಜಾಗತಿಕ ಜನಾಂಗದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತಾಡುತ್ತದೆ. ವಸಾಹತ್ತೋತ್ತರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೆನ್ನುವುದು ಕೇವಲ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸಂಬಂಧಿಸಿಲ್ಲ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ವ್ಯಾಪಾರ–ವಹಿವಾಟು; ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳು; ಭಾಷೆಗಳ ಅನೇಕತೆ ಮುಂತಾದುವುಗಳು ಹೊಂದಿಕೊಂಡಿವೆ ಮತ್ತು ವಸಾಹತ್ತೋತ್ತರ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಬಹುತ್ವದ ಸಂಗತಿಗಳೂ ಜೊತೆ ಸೇರಿಕೊಂಡಿವೆ. ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುವಂತೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಲೇಖಕರ ಬರವಣಿಗೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಮುಖ್ಯವಾಗಿತ್ತು ಮತ್ತು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ನಿಜವಾದ ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನು ಒಡ್ಡಬೇಕಾದರೆ ಲೇಖಕರು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷೆ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿಯ ಘರ್ಷಣೆಗಳ ಕುರಿತು ಬರೆಯಬೇಕಿತ್ತು. ಅಂದರೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ಮಾದರಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಮಾದರಿಯಾಗಿತ್ತು. ಈ ಕುರಿತು ಹೆಚ್ಚಿನ ಲೇಖಕರು ಬರೆದಿರುವುದು ಒಂದು ವ್ಯೂಹರಚನೆಯ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಕುವೆಂಪು, ಕಾರಂತ, ಬೇಂದ್ರೆ ಮುಂತಾದವರ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಆಗಾಗ ಹಾಸುಹೊಕ್ಕಾಗಿ ಬಂದಿರುವ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕುರಿತು ಈ ನೆಲೆಯಿಂದಲೂ ಆಲೋಚಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ನವೋದಯ ಲೇಖಕರ ಬರವಣಿಗೆಗಳಲ್ಲಿ ಎದ್ದುಕಾಣುವ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆ. ಈ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯು ಅವರಿಗೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಒಂದು ತುಣುಕಾಗಿತ್ತು. ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುತ್ತಲೇ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಆ ಲೇಖಕರು ಒಂದು ಭಾವನಾತ್ಮಕ ತನ್ಮಯತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯ ಮುಖಾಂತರ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಗೆ; ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಮುಖಾಂತರ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಗೆ ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡಲು ಅವರಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಇಲ್ಲಿಯೇ ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಅದೇನೆಂದರೆ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮಾದರಿಯ ಹೋರಾಟಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ

'ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ-ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಏಕತೆ,ಯ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಪ್ರಭುತ್ವದ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಡಲು ಆಗ ಇಲ್ಲದೇ ಇದ್ದ ಹೊಸ ರಾಜ್ಯವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯನ್ನು ಚಳವಳಿಕಾರರು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ವಿಧಾನಕ್ಕೂ ಲೇಖಕರು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ವಿಧಾನಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಲೇಖಕರು ಇದನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಯ ಮುಖಾಂತರವೇ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸ್ವಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗೆಗಿನ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ನಿಲುವು; ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯ ಬಗೆಗಿನ ಅಭಿಮಾನ ಮುಂತಾದುವುಗಳ ಮುಖಾಂತರ ಲೇಖಕರು ಮಾತಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡದ ಲೇಖಕರ ಮಟ್ಟಿಗಂತೂ ಇದು ನಿಜ. ನಮ್ಮ ಲೇಖಕರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಇಷ್ಟವಾದುದು ಈ ಮಾದರಿಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನುಸಂಧಾನ. ಕುವೆಂಪು ಬರಹಗಳ ಕೇಂದ್ರ ಮಲೆನಾಡು. ಕಾರಂತರ ಬರೆಹಗಳ ಕೇಂದ್ರ ಉಡುಪಿಯ ಸುತ್ತಣ ಪ್ರದೇಶ. ತೀರಾ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ, ಯಾವುದೇ ಕಾರಣದಿಂದ ಮಹತ್ವದ್ದಲ್ಲದ ಸಣ್ಣ ಊರುಗಳಲ್ಲಿ ವಸಾಹತು ಆಡಳಿತ ಪರಿಣಾಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಪಲ್ಲಟಗಳನ್ನು ನವೋದಯದ ಲೇಖಕರು ಗುರುತಿಸಿದರು. ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಹೊಸ ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ, ಆರ್ಥಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಬದಲಾಗುವ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಬರೆದರು.

ವಸಾಹತ್ತೋತ್ತರ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಹಳೆಯ ಮಾದರಿಯ ವರ್ಗೀಕರಣವಾದ ಪಶ್ಚಿಮ ಮತ್ತು ಪೂರ್ವ ಇಲ್ಲವೇ 'ಲಂಡನ್' ಮತ್ತು 'ದೆಹಲಿ'ಯೆಂಬ ವರ್ಗೀಕರಣವು ಸಲ್ಲದು. ಈ ಮಾದರಿಯ ಪೂರ್ವ ಮತ್ತು ಪಶ್ಚಿಮದ ನಡುವೆ ವೈಚಾರಿಕವಾಗಿ ಸದಾ ಒಂದು ಸಂಘರ್ಷವಿದೆಯೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದು ತುಂಬಾ ಕಷ್ಟ. ವೈಚಾರಿಕವಾಗಿ ಈ ರೀತಿಯ ಚಿಂತಾನಾಕ್ರಮದ ಬೇರುಗಳೇ ಬೇರೆಯವು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಎರಡು ರೀತಿಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಜರುಗಿದ್ದನ್ನು ಲೀಲಾ ಗಾಂಧಿಯವರು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವ ದಲ್ಲಿ ವಸಾಹತು ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದ ದೇಶ ಎರಡರಲ್ಲಿಯೂ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ತಂದಿದೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದ ಕೊಳುಕೊಡುವಿಕೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿತ್ತು.

ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ನಾಗರಿಕ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಮೈತ್ರಿಯು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. 'ಮಾನವೀಯತೆಯು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಹೊಸ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಬೇಕಾಯಿತು. ಮತ್ತು ಇದರಿಂದ ಹೊಸ ಅನ್ವೇಷಣೆಯು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು' ಎಂದು ಫ್ಯಾನನ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ವಸಾಹತ್ತೋತ್ತರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಬೇರೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಈಚಿನ ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವಿಚಾರಧಾರೆಗಳು ಜಾಗತೀಕರಣದ ಕಡೆಗೆ ತಿರುಗಿದ್ದು ಒಂದು

ಕುತೂಹಲದಾಯಕವಾದ ಸಂಗತಿಯೇ ಆಗಿದೆ. ಇದರರ್ಥ ಒಟ್ಟು ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ಷೇತ್ರವೇ ಹೀಗಾಗಿದೆಯೆಂದಲ್ಲ. ಹೊಸದಾಗಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ಸಂವಹನ ಮಾಧ್ಯಮಗಳು (ಉದಾ: ಕಂಪ್ಯೂಟರ್) ತಾಂತ್ರಿಕತೆ ಮುಂತಾದವು ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಕೆಲಸಗಳ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವನ್ನು ಬೀರಿವೆ. ಜಾಗತಿಕ ಮಟ್ಟದ ಅನೇಕ ಮಾಹಿತಿಗಳು ಮತ್ತು ಅಂತಾ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮಟ್ಟದ ಆಮಿಷಗಳು ಭಾರತದ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ವಿಚಾರಧಾರೆಯ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಒಂದು ಸ್ಥಳದಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ತೆರಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಆ ತನಕವಿದ್ದ ಯುರೋಪಿನ ಕೇಂದ್ರದ ವಿಚಾರಧಾರೆಯ ಬದಲಿಗೆ ಹೊಸ ಅನೇಕ ಕೇಂದ್ರಗಳ ವಿಚಾರಧಾರೆಗಳು ಭಾರತದ ಶೈಕ್ಷಣಿಕವಲಯಕ್ಕೆ ಪ್ರವೇಶಿಸುವಂತಾಯಿತು.

ವಸಾಹತ್ತೋತ್ತರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಅನೇಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವಂತಿಲ್ಲ. ಈಚಿನ ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಚರ್ಚೆಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವಂತೂ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕವಾಗಿಯೇ ಅನುಮಾನಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಂದ 'ನಿರಚನ ಸಿದ್ಧಾಂತ'ವು ಈ ಬಗೆಯದು. ಹಾಗೆಯೇ ತಾತ್ಕಲಿಕವಾಗಿಯೇ ಅಗತ್ಯವಾಗಿರುವ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಅಧಿಕಾರದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಕೂಡಾ ಪೂರ್ಣಮಟ್ಟದ ನಿರಾಕರಣೆಯು ಯಾವ ಕಡೆಗೂ ಕೊಂಡೊಯ್ಯಬಲ್ಲುದು. ಇವು ಕೇವಲ ಬೌದ್ಧಿಕವಲಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ವಿರೋಧವೆಂದರೆ ಅದು ತತ್ ಕ್ಷಣದ ಛಿದ್ರಗೊಳ್ಳುವ ರಾಜಕೀಯ ಅಧಿಕಾರ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಕಷ್ಟ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯೆಂದರೆ ಅದು ಒಂದು ಕೋಮು; ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ರಾಜಕೀಯ ಅಧಿಕಾರ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವಿಕೆ ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡ ಕೋಮುವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯು ಕೂಡಾ ಈ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಅಪಾಯಕಾರಿಯೇ ಆಗಿದೆ. ಒಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಜರುಗುತ್ತಿರುವ ಜಾಗತೀಕರಣಕ್ಕೂ ಕೋಮುವಾದಿ ಚಟುವಟಿಕೆಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಕೋಮುವಾದವು ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ನಂಬುವುದಿಲ್ಲ. ಜಾಗತೀಕರಣವೂ ಅಷ್ಟೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯು ಅಮೂರ್ತ ರಾಜಕೀಯ ಏಕತೆ ಮತ್ತು ಸಮಾನ ಪ್ರಜ್ಞೆಗಳ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಆದರೆ ಜಾಗತೀಕರಣವು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಬಲವಾಗುತ್ತಾ ಹೋದಂತೆ ಇದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಅರ್ಥವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಈಗಾಗಲೇ ಉದಾರವಾದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಹಾಜರಾಗಿದೆ. ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಈ ಉದಾರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ದೆಸೆಯಿಂದ ಹೆಚ್ಚು ಅಧಿಕೃತ ಮತ್ತು ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಗತ್ಯ ಭಾಷಯೆಂಬಂತೆ ಚಾಲ್ತಿಗೆ ತರಲಾಗಿದೆ. ವಸಾಹತ್ತೋತ್ತರ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿಯೂ ಮೂರು ಭಾಷೆಯ ಅಗತ್ಯ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಅಗತ್ಯ ವಾಗಿಬಿಟ್ಟಿತು. ಒಂದು ಮಾತೃಭಾಷೆ. ಇದು ಕೇವಲ ಜ್ಞಾನ ಸಂಬಂಧಿಯಾದುದು

ಅಲ್ಲ. ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಅಗತ್ಯ. ದೈನಂದಿನ ಬದುಕಿನ ಸಂವಹನದ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಕನ್ನಡದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡಾ ಇದು ಸತ್ಯ. ಇನ್ನೊಂದು ದೇಶಭಾಷೆ. ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಇದನ್ನು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಭಾಷೆಯೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಹಿಂದಿಯನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅಂಗೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ನಮಗೆ ಜಾಗತಿಕ ನೆಲೆಯ ಭಾಷೆ. ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ನಾವಿದನ್ನು ಪ್ರಭುತ್ವದ ಭಾಷೆ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದೆವು. ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಈಗ ನಮಗೆ ಬೌದ್ಧಿಕ ಅಗತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದು ಮಾರುಕಟ್ಟೆಗೆ ಬೇಕಾದ ಭಾಷೆ. ಅಂದರೆ ಉದಾರೀಕರಣದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ಜಾಗತಿಕ ಭಾಷೆಯು ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೇ ಬಳಕೆ ಯಾಗುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆಗೆ ಇರುವ ಮಾನವೀಯತೆಯ ಮುಖ ಇದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಈಗ ಗೌರವಯುತ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಭಾಷೆಯೆಂದೇ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಇಂಗ್ಲಿಷ್‌ಗೆ ಜಾಗತಿಕ ಮಟ್ಟದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಅದಕ್ಕೊಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಜಾಗವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಎನ್ನುವುದು ವಸಾಹತು ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಇದ್ದ ಹಾಗೆ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಭಾಷೆಯಲ್ಲ. ಅದು ಈಗ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾದ ಭಾಷೆಯೆಂದೇ ಬಿಂಬಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಭಾಷೆ; ಸೂಚಕ; ಸೂಚನೆ; ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಭಾಷೆ; ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷೆ ಮುಂತಾದವು ತಮ್ಮ ಕೇಂದ್ರಗಳನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಿ ಕೊಂಡಿವೆ. ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಭಾಷೆಯ ಕಲಿಕೆಯು ವಸಾಹತು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರದ ಜೊತೆಗೆ ಇರಿಸಿಕೊಂಡ ಸಂಬಂಧದ ಸೂಚನೆ: ಅಧಿಕೃತ ಜ್ಞಾನಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಜೊತೆಗಿನ ಸಂಬಂಧ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಸ್ತರಣೆಯ ಅರ್ಥ ಇತ್ಯಾದಿ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿತ್ತು. ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಕಲಿಕೆ ಮತ್ತು ಸಂಪಾದನೆಗೆ ವಿಶೇಷ ಅರ್ಥ ಬಂದಿದೆ. ಇಂಗ್ಲಿಷಿನ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅಂತಾರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಂಪೆನಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಉದ್ಯೋಗಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೂ ಜರುಗುತ್ತಿದೆ. ಇದರ ಪರಿಣಾಮದಿಂದ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷೆಗಳ ಮೇಲೆ ದೊಡ್ಡದೊಂದು ಕಂಟಕವು ಎದುರಾದರೆ ಆಶ್ಚರ್ಯವೇನಿಲ್ಲ.

ಭಾಷೆ, ಕಲಿಕೆ, ಉದ್ಯೋಗ ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ತುಂಬಾ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದುದು. ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಮಾದರಿಯ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದಿಂದ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಭಾಷೆಯ ಬಗೆಗಿನ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಬೇರೆಯೇ ಆದುವು. ಭಾಷೆಯ ಕಲಿಕೆ ಮತ್ತು ಉದ್ಯೋಗಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಕಲ್ಪಿತವಾಯಿತು. ಹಾಗೆಯೇ ಬರಹದ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಒಂದು 'ಲಿಖಿತ ಸಾಕ್ಷ್ಯ', ಅದನ್ನು ಸತ್ಯವೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಲಾಯಿತು. 'ಬರವಣಿಗೆಯ ಭಾಷೆ' ಒಂದು ಸತ್ಯವೆಂಬಂತೆ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದೆಂದರೆ ಅದರ ಪೂರ್ವದ ಆಲೋಚನೆ

ಮತ್ತು ಮಾತುಗಳನ್ನು ಅಸತ್ಯವೆಂಬಂತೆ ಕಂಡುಕೊಂಡಂತೆ. ಬರಹವೆಂದರೆ ಅದು ಪೂರ್ಣ ಸತ್ಯವಲ್ಲ ಎಂಬ ಪ್ಲೇಟೋನ ಮಾತು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಂತೂ ಈ ಮಾದರಿಯ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ಪರಿಣಾಮವು ದೊಡ್ಡದೇ. ಯಾವುದನ್ನು ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರೆಯಲಾಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದು ಕರೆದು ಅದಕ್ಕೊಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಹೇರಲಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ ತರಗತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಲಿಸುವ ವಿಧಾನವು ಅನೇಕ ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹಗಳಿಂದ ಕೂಡಿಕೊಂಡಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇರಲಾಗಿದೆ. ಭಾಷೆ, ಜಾಹೀರಾತು, ಸಮೂಹಮಾಧ್ಯಮ, ವ್ಯವಹಾರ ಇತ್ಯಾದಿಗಳಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕಗೊಂಡ ಚಟುವಟಿಕೆಯೆಂಬಂತೆ ತಿಳಿಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಕೂಡ ಕೆಲ ಜನರ ಸೊತ್ತಾಯಿತು. ಯಾವಾಗ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂಬುದು ಸಾಂಸ್ಥಿಕವಾಗುವುದೋ ಆಗ ಅದರ ಪರಿಣಾಮ ಬೇರೆಯಾಗುವುದು. ಎಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಜಾಗತೀಕರಣಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗುವುದೋ ಅಲ್ಲಿಯ ತನಕ ತೊಂದರೆಯಿಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಜಾಗತೀಕರಣದ ರಭಸದ ಸೆಳವಿಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿರೋಧವಾಗುವುದೋ ಆಗ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ.

ಸರಿಸುಮಾರು ೧೯೭೦ರ ಅನಂತರದ ಕನ್ನಡದ ಪ್ರಮುಖ ವಾಗ್ವಾದಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾದ ಪಲ್ಲಟವನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೇ ಮಾನವತೆ ಮತ್ತು ಕೆಳ ವರ್ಗದ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಪ್ರಮುಖ ವಿಚಾರಧಾರೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಒಂದು ಗೂಡಿತು. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಚಿಂತನೆಯು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬದಲಾಯಿತು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಎಡಪಂಥೀಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ನೋಡುವ ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆಯಿತು. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಸ್ಥಿರವಲ್ಲ; ಚರಕವೆಂಬ ಸಂಗತಿಯು ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿರುವುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಅದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರ್ಚೆಗೂ ಈ ದಶಕದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಪ್ರಮುಖ ಚರ್ಚೆಗೂ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ. ಎಪ್ಪತ್ತರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಯಾವುದೇ ಚರ್ಚೆಯಿರಲಿ ಅವು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಲು ತೊಡಗಿದವು. ಉದಾರೀಕರಣದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಸಂದರ್ಭ ದಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಯಾವ ಕಡೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತವೆಯೆಂದು ಈಗ ಊಹಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ. ಆದರೆ ಉದಾರೀಕರಣದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಈ ಮಾದರಿಯ ವಾಗ್ವಾದಗಳನ್ನು ಸಮತಲಗೊಳಿಸುವುದೇನೋ? ಈ ಪ್ರಮೇಯ ಮಾತ್ರ ಈಗ ಸಾಧ್ಯ.

ಜಾಗತೀಕರಣವು ಎರಡು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಲಯದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಒಂದನೆಯದಾಗಿ, ಜಾಗತಿಕ ಅರ್ಥವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ರೂಪು

ಗೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಅರ್ಥಹೀನವಾಗುವುದು. ಮತ್ತು ಇದರಿಂದಲೇ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನಾಶ ಹಾಗೂ ಇದರಿಂದ ಯಾವುದೇ ಆದರ್ಶವಾದಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ರೂಪುಗೊಳ್ಳದೇ ಹೋಗಿಬಿಡಬಹುದು. ಬೇರೊಂದು ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಉಪಭೋಗವಾದಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದು ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ಮೇಲೆ ಬೀರುವ ಪರಿಣಾಮ ಹಾಗೂ ಜಾಗತಿಕ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ಪ್ರಭಾವ ಸಂಪತ್ತಿನ ಕ್ರೋಡೀಕರಣ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಆಮಿಷಗಳೇ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ಜೀವನಕ್ರಮವಾಗುವ ಅಪಾಯವು ಇದರಿಂದ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯೇ ಮನಸ್ಸನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಿದರೆ ಅದರಿಂದ ಯಾವುದೇ 'ಅಲೌಕಿಕ'ವೂ ಸಾಧ್ಯವಾಗದೇ ಹೋಗಬಹುದು, ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ಕೇಂದ್ರಿತ ಜೀವನಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಘರ್ಷಗಳಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವು ದಿದ್ದರೆ ಬಂಡವಾಳವಾದಿ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಮನುಷ್ಯರ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನೇ ಸ್ಥಳಾಂತರ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಲೌಕಿಕವಾಗಿ ಮನುಷ್ಯ ತನ್ನ ಐಷರಾಮಿ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಯಾವೆಲ್ಲಾ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾನೆ ಎಂಬುದರಿಂದಲೇ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳು ನಿರ್ಧಾರ ವಾಗುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಅದರಿಂದಲೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ವರೂಪಗಳು ನಿರ್ಧಾರಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಈಗಿನ ನಮ್ಮ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳು ಕೂಡಾ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯದಲ್ಲ.

ಜಾಗತೀಕರಣವು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಾಗ್ವಾದಗಳ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತವಾದುದಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಜಾಗತೀಕರಣ ಮಾತಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಜಾಗತೀಕರಣ ಮಾತಾಡುವುದೇ ಆರ್ಥಿಕವಾದ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಇದರ ಗರ್ಭದಲ್ಲಿರುವುದು ಆರ್ಥಿಕ ವಿನಿಮಯ ಮತ್ತು ಕ್ರೋಡೀಕರಣ. ಯಾವುದಕ್ಕೆ ವಿನಿಮಯ ಮೌಲ್ಯ ಹೆಚ್ಚಿದೆಯೋ ಆ ಮಾದರಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಹೆಚ್ಚು ಬೇಡಿಕೆಯಿರುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಮುದ್ರಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆನ್ನುವುದೇ ಈ ಮಾದರಿಯ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಮುದ್ರಿತ ಪುಸ್ತಕಗಳಿಗೆ ವಿನಿಮಯ ಮೌಲ್ಯವಿದೆ. ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ಪುಸ್ತಕಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಬೇಡಿಕೆಯಿರುತ್ತದೋ ಅವು ಮಾತ್ರ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರತಿಗಳಲ್ಲಿ ಮುದ್ರಣವಾಗುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಈ ತನಕದ ನಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮಗಳು ಹೇಗಾಗಿವೆಯೆಂದರೆ, ಯಾವುದನ್ನು ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದು ಕರೆದಿವೆಯೋ ಅವುಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾತ್ರ ಹೆಚ್ಚಿವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಧ್ಯಯನವೆಂದರೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಜನರಿಂದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಜನರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕಲಿಕೆಯ ಕ್ರಮವೆಂದು ಮಾತ್ರವೇ ಪರಿಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಬಹಳ ಸೀಮಿತವಾದ ಅರ್ಥ ಮಾತ್ರವೇ ಇದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂಬುದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಈ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ತುಂಬಾ

ಕಡಿತಗೊಳಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂಬುದು ಇನ್ನಿತರ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವ ಒಂದು ಭಾಷಿಕ ವಿಧಾನವೆಂಬುದು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬರಲಿಲ್ಲ. ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಬರವಣಿಗೆಗಳಲ್ಲಿ, ಸಮೂಹಮಾಧ್ಯಮಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುವ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕ್ರಮಗಳು ಬರಲೇ ಇಲ್ಲ. ಜಾಗತೀಕರಣವು ಈ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಇನ್ನಷ್ಟು ಬಿಗಡಾಯಿಸುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಂತೂ ಇದ್ದೇ ಇದೆ.

ಜಾಗತೀಕರಣದ ಮುಖ್ಯಗುರಿ ಬಡತನರೇಖೆಯ ಕೆಳಗೆ ವಾಸಿಸುತ್ತಿರುವ ಜನರನ್ನು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ವಾಹಿನಿಯ ಒಳಗಡೆಗೆ ತರುವುದು ಅಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಅದು ಹೂಡುವ ಉದ್ಯಮಗಳಿಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಗುರಿಯಿದೆ. ಈ ಉದ್ದಿಮೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯವಿರುವುದು ಕಷ್ಟಸಾಧ್ಯ. ಮತ್ತು ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮಗಳನ್ನು ತನ್ನ ವರ್ಚಸ್ಸಿಗೆ ಮತ್ತು ಲಾಭದ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಬಳಸಲು ಒಂದು ವ್ಯೂಹವನ್ನು ರಚಿಸುತ್ತದೆ. ಜಾಗರೀಕರಣದ ಪರವಿರುವ ಮಾಧ್ಯಮಗಳು; ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಜಾಗತೀಕರಣದ ಕಠೋರ ಅನುಭವಗಳ ಕುರಿತು ಮಾತಾಡದೇ ಇರುವುದಕ್ಕೆ ಬಹಳ ಕಾರಣವಿರಬಹುದು. ಆದರೆ, ಜಾಗತೀಕರಣದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳಿಂದ ಮೋಸಹೋದ ಜನರ ಬಗ್ಗೆ, ಅವರ ಹಸಿವು ಮತ್ತು ಬಡತನದ ಬಗ್ಗೆ ಈ ಮಾದರಿಯ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಎಷ್ಟು ಮಾತಾಡಿದ್ದಾರೆ? ಜಾಗತೀಕರಣದಿಂದ ಯಾರಿಗೆ ಲಾಭ ಮತ್ತು ಯಾರಿಗೆ ನಷ್ಟ ಎನ್ನುವ ಲೆಕ್ಕಾಚಾರಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಜಾಗತೀಕರಣವು ಬಹಳ ಆಕರ್ಷಕವಾಗಿ ಹೇಳುವ 'ಅಭಿವೃದ್ಧಿ', 'ಜಾಗತಿಕ ಸಮಾನತೆ', 'ಮುಕ್ತತೆ' ಎನ್ನುವುದು ಎಷ್ಟು ಟೊಳ್ಳಾದುದು ಎಂದು ಈಗಾಗಲೇ ಜಾಗತೀಕರಣವನ್ನು ರತ್ನಗಂಬಳಿ ಹಾಸಿ ಸ್ವಾಗತಿಸಿದ ದೇಶಗಳ ಅರಿವಿಗೆ ಬಂದಿದೆ. ಒಂದು ರಾಷ್ಟ್ರದ ಒಳಗಡೆಗೆ ಇರಬೇಕಾದ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಮುರಿದಾಗ ಆಗುವ ಪ್ರಮುಖ ತೊಂದರೆಯೆಂದರೆ ಆಮದು ಮತ್ತು ರಫ್ತು ವ್ಯಾಪಾರಗಳ ಮೇಲಿನ ಅನಿರ್ಬಂಧಿತ ಏರಿಳಿತ. ಈ ಏರಿಳಿತದಿಂದ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಸಣ್ಣ ಹಿಡುವಳಿದಾರರು, ಕೃಷಿ ಕಾರ್ಮಿಕರು ನೆಲಕಚ್ಚಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಜಾಗತೀಕರಣದ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿ ಬಂದ 'ಖಾಸಗೀಕರಣ'ವೂ ಇದೇ ಹುನ್ನಾರವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. "ಖಾಸಗೀಕರಣ'ವನ್ನೇ ನೋಡಿ; ಇದರಿಂದ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಹೆಚ್ಚುತ್ತದೆ. ಸರಕಾರಿ ಉದ್ದಿಮೆಗಳಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದೇ ಇರುವ ನಿಯತ್ತು ಖಾಸಗೀಕರಣಕಕೆ ಒಳಗಾದ ಕಂಪೆನಿಗಳ ಕಾರ್ಮಿಕರಿಗೆ ಇರುತ್ತದೆಯೆಂದು ವಾದವನ್ನು ಮಂಡಿಸುವ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರ ಕೆಲವು ವಾದಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಲು ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದಲೇ ಕೆಳವರ್ಗದ ಜನರು, ದಲಿತರು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಮುಕ್ತಿಹೊಂದಲು ಸಾಧ್ಯವೇ? ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಮೀಸಲಾತಿಯು ಅಗತ್ಯವಿರುವ ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿಯೂ 'ಖಾಸಗೀಕರಣ'

ಶೋಷಿತ ಜನತೆಗೆ ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ನೀಡಲು ಸಾಧ್ಯವೇ? ಜಾಗತೀಕರಣದಿಂದ 'ದಲಿತರು' ವಿಮೋಚನೆಗೆ ಒಳಗಾಗಬಲ್ಲರು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಅಂತರಾಳದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಜನ ವಿರೋಧಿಯಾಗಬಲ್ಲರು ಮತ್ತು ತಮ್ಮ ಸ್ವಂತ ಸುಖ ನೋಡಬಲ್ಲರು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆಗಳಿವೆ.

ಜಾತಿಪದ್ಧತಿಗೂ ಕೃಷಿಕೇಂದ್ರಿತ ಸಮಾಜಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಮತ್ತು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಜಾತಿಯ ಶ್ರೇಣೀಕರಣದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಹಾಗೂ ಭೂ ಯಜಮಾನಿಕೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಅನಂತರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವಾದಿ ಸರಕಾರವು ಜಾತಿ ಸಂರಚನೆಯನ್ನು ಒಡೆದಿದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಹಿಂದಿನ ದಲಿತರ ಸಮಸ್ಯೆ ಮತ್ತು ಇಂದಿನ ದಲಿತರ ಸಮಸ್ಯೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ಹಿಂದಿನ ದಲಿತರಿಗೆ ಭೂ ಯಜಮಾನಿಕೆ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಅವರು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯಿಂದ ನರಳಿದ್ದಾರೆ. ಇಂದಿನ ದಲಿತರ ಸಮಸ್ಯೆ ಭೂ ಯಜಮಾನಿಕೆ ಮತ್ತು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಈಗ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಸುಲಭವಾಗಿ ಬಳಸುವ 'ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ' ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಶೂದ್ರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಎಂಬುದನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ದಲಿತರು–ಶೂದ್ರರು ಎಂಬ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ಅಪಾಯವಿದೆ. ಮತ್ತು ದಲಿತರು ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂಬ ಪದವು ಹೆಚ್ಚು ಆಕರ್ಷಕವಾಗಿರುವುದು ಲೋಹಿಯಾ ಮಾದರಿಯ ಚಿಂತಕರಿಂದ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಈ ಮಾದರಿಯ ವೈಚಾರಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಮುಂದಕ್ಕೆ ಹೋದರೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಚರ್ಚೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿಂದ ದಲಿತರಿಗೆ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಅನುಕೂಲವಾಗಿದೆಯೇ?

ಉದಾರೀಕರಣವು ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಮನುಷ್ಯನ ಅನುಭವದ ಜಗತ್ತು, ಮಾನವತೆಯ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸುವಷ್ಟು ಶಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಲಾಭದ ಲೆಕ್ಕಾಚಾರವಿರುವ ಉದಾರೀಕರಣಕ್ಕೆ ಈ ಸಂಗತಿಗಳು ಮುಖ್ಯವೇ ಅಲ್ಲ. ಬದುಕು ಮತ್ತು ಉತ್ಪಾದನೆ, ಶಿಕ್ಷಣ ಮತ್ತು ಉತ್ಪಾದನೆ, ಮೂರನೆಯ ಜಗತ್ತಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಉತ್ಪಾದನೆ ಈ ತರಹದ ಕೇವಲ ಸರಳ ಸಮೀಕರಣ ಮಾತ್ರವೇ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯ. ಮನುಷ್ಯರು ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಏಕಾಂತವಾದಿಗಳು ಆಗಲು ಸಾಧ್ಯ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಂಗತಿಯೂ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಹೇಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಎಂಬುದು ಮಾತ್ರ ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪರಿಗಣನೆಯೊಳಗೆ ಬರಲು ಸಾಧ್ಯ. ಬೆಳೆಯ ಬಹುದಾದ ವ್ಯಕ್ತಿವಾದದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯ, ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಸಮಕಾಲೀನ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ವೈರುಧ್ಯಗಳಿವೆ. ಜೀವನಕ್ರಮದಲ್ಲಿಯೇ ಸಂಘರ್ಷಗಳಿವೆ. ಇದರಿಂದಲೇ ಸಾಹಿತ್ಯ; ತಾತ್ವಿಕತೆ,

ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧ ಇವುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಗತಿ ವಿಧಾನವನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಧ್ವನಿಗಳು, ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಸಂವಾದಗಳ ನಡುವೆಯೇ ಸಾಹಿತ್ಯವು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದು ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದೇವೋ ಅವು ಮುದ್ರಣಗೊಂಡು ಅನೇಕ ಓದುಗರಿಗೆ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಸಮೂಹಮಾಧ್ಯಮಗಳಾದ ಟಿ.ವಿ. ಪತ್ರಿಕೆ ಮುಂತಾದವು ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿನಿಮಯ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ತನಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ವ್ಯಾಪಾರ ನಡೆಸುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವು ಈಗ ಒಂದು ಮಾದರಿಯ ಉದ್ಯಮ. ಹೀಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಉದ್ಯಮವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಳ್ಳುವಾಗ ಬರವಣಿಗೆಯೆನ್ನುವುದು ವಾಣಿಜ್ಯೋದ್ಯಮದ ಒಂದು ಮಾಧ್ಯಮವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರ ಅರ್ಥ ನಮ್ಮ ಎಲ್ಲರ ಬರಹಗಳು ಈ ವಾಣಿಜ್ಯೋದ್ಯಮದ ಪಾಲಾಗಿದೆಯೆಂದಲ್ಲ. ಈ ಉದ್ಯಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಕೂಡಾ 'ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂವಹನ'ವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಇದರಿಂದ ಅಕ್ಷರಸ್ಥರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಜಗತ್ತು ತನ್ನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಜಗತ್ತು, ತನ್ನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಜಾಗತಿಕ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರವು ತಂದೊಡ್ಡುವ ಅಪಾಯ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷೆಗಳ ಮೇಲಿದೆ. ಜಾಗತೀಕರಣದ ಪ್ರಮುಖ ಹತ್ಯಾರವಿರುವುದು ಜಾಗತಿಕ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ. ಇದರಿಂದ ಮಾನವೀಯ ಸಂಬಂಧಗಳ ನಿರ್ವಚನವು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರೊಂದಿಗೆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷೆಗಳಿಗಿಂತ ಜಾಗತಿಕ ಅರ್ಥವಲಯಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾದ ಭಾಷೆಗಳು ಮಾತ್ರ ಉಪಯುಕ್ತವಾಗಬಲ್ಲವು. ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಚಾರಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದ ಕಂಪ್ಯೂಟರ್ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನವನ್ನೇ ನೋಡಿ; ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಉಪಭಾಷೆಗಳು ಉಪಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಆಡುಮಾತಿನ ಧ್ವನಿಯ ಏರಿಳಿತಗಳು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಬೇರೊಂದು ಮಾದರಿಯಿಂದ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ – ನಮಗೆ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವಾಗಿಯೂ ಭಾಷೆಯ ಬಹುತ್ವವು ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡಾ ನಾವು ಒಂದೇ ರೀತಿ ಮಾತನ್ನು ಆಡುವುದಿಲ್ಲ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾದರಿಯ ಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಬಳಸುತ್ತೇವೆ. ಮನೆಯಲ್ಲಿ, ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ, ಸಂಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ – ಹೀಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾದರಿಯ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಳಸುವುದರ ಮುಖಾಂತರ 'ಭಾಷೆಯ ಬಹುತ್ವ'ವನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತೇವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಕನ್ನಡದ ಭಾಷೆಯ ಪ್ರಾದೇಶಕ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯವು. ಧಾರವಾಡದ ಕನ್ನಡ, ಮೈಸೂರು ಕನ್ನಡ, ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡದ ಕನ್ನಡ – ಹೀಗೆ ನಮ್ಮ ಭಾಷೆಯ ಚಹರೆಯು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲಿದೆ. ಜಾಗತಿಕ ಮಾರುಕಟ್ಟೆ, ಅದರಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾದ ಸಮೂಹಮಾಧ್ಯಮಗಳಿಗೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಭಾಷೆಯ ಬಹುತ್ವವು ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಆಡುನುಡಿಯ ವ್ಯವಹಾರವು ಅದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಅದು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಗಮನಕ್ಕೆ ತೆಗೆದು

ಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಜಾಗತೀಕರಣದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಅದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಹೇರುತ್ತದೆ. ಅದು ಆರ್ಥಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ವಹಿಸುವುದರಿಂದ ಉಳಿಮುದು ಅದಕ್ಕೆ ಅಷ್ಟು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಭಾಷೆಯನ್ನು ಅದು ಏಕರೂಪಾತ್ಮಕಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಸಂವಹನ ಮಾಧ್ಯಮಗಳ ಭಾಷೆಯು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಮೇಲೆ ಬೀರುವ ಪ್ರಭಾವದ ದೆಸೆಯಿಂದ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷೆಗಳು ಗೈರುಹಾಜರಿಯಾಗಬಹುದು. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವೆಂದರೆ ಭಾಷೆಯು ಏಕಮುಖಿ ತರ್ಕದಲ್ಲಿಯೇ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವುದು. ಇದೊಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮತ್ತು ಮಾನವೀಯ ಸಂಬಂಧದ ಮೇಲೆ ನಡೆಯುವ ಅದೃಶ್ಯ ರೂಪದ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆ. ಜಾಗತೀಕರಣವು ಈ ಮೂಲಕ ಒಂದೇ ಭಾಷೆಯು ತರ್ಕದೊಳಗೆ ಬರುವುದು ಅಪಾಯವೇ ಸರಿ. ಇದರ ಇನ್ನೊಂದು ಪರಿಣಾಮವೆಂದರೆ ಮನುಷ್ಯ ಸಂಬಂಧಗಳ ನಡುವೆ ಉಂಟಾಗುವ ಬಿರುಕು.

ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ನಿರ್ವಹಿಸಬೇಕಾದುದು ಮಾನವೀಯ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನೇ. ಆದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಯಾವ ಮೂಲದಿಂದ ಹೊರಡುವುದೋ ಅದಕ್ಕೆ ಜಾಗತೀಕರಣವು ಧಕ್ಕೆಯನ್ನು ತರುತ್ತದೆ. ಒಂದೆಡೆಯಿಂದ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷೆಗಳ ನಾಶ ಮತ್ತೊಂದೆಡೆಯಿಂದ ಮನುಷ್ಯರ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧಗಳ ನಾಶ. ಇವೆರಡೂ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಘೋರ ಪರಿಣಾಮಗಳೇ. ಸರಿಯೋ, ತಪ್ಪೋ ಅವುಗಳ ಮೌಲ್ಯ ನಿರ್ಣಯ ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆ ಆದರೆ ಈ ತನಕ ನಮ್ಮ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಚಿಸಿದೆ. ಆದರೆ, ಜಾಗತೀಕರಣದ ಪರಿಣಾಮವೆಂದರೆ ಈ ಮಾದರಿಯ ಸಾವಯವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳೇ ಸಾಧ್ಯವಾಗದ ಸ್ಥಿತಿ. ಬಂಡವಾಳವಾದಿ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ಆಗುವ ಪರಿಣಾಮವೆಂದರೆ, ಒಂದು ಪರಕೀಯವಾದ ಸ್ಥಿತಿ. ಪರಕೀಯತೆ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿವಾದದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿವಾದಿ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನೇ ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ. ಜಾಗತೀಕರಣದಿಂದ ಆಗಬಹುದಾದ ಪರಿಣಾಮವಿದು.

ಜಾಗತೀಕರಣದಿಂದ ಯುದ್ಧವಿಲ್ಲದ ಜಗತ್ತು ಬರಬಹುದು ಎಂದು ಸುಳ್ಳಾಗಿಯೇ ಪ್ರಚಾರ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯೆಂಬುದು ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ನಿಲುವಿಗೆ ವಿರೋಧವಾಗಿ ಜಾಗತೀಕರಣವಾದಿಗಳು ಅದೇ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಕುಚೋದ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಬಳಸಿದ ಮಾತಿದು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಹಾಗಲ್ಲ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಒಂದು ಗಡಿರೇಖೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಆ ಹಿತಕ್ಕೆ ಧಕ್ಕೆ ಬಂದರೆ ಯುದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದೇ ಸುಳ್ಳು ಎಂಬುದನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ಚರಿತ್ರೆಯು ಹೇಳಿದೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ,

ಜಾಗತೀಕರಣವು ನೇರ ಯುದ್ಧಕ್ಕಿಂತ ಪರೋಕ್ಷಯುದ್ಧವನ್ನು ಸಾರುತ್ತದೆ. ಯುದ್ಧದ ಪರಿಣಾಮವಂತೂ ಆಗುವುದು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಮೇಲೆಯೇ. ನಮ್ಮಲ್ಲಿಯೇ ನೋಡಿ, ವಿಶ್ವವ್ಯಾಪಾರ ಸಂಸ್ಥೆಯಿಂದ ಆಗಿರುವುದೇನು? ರೈತರ ಬೆಳೆಗೆ ಬೆಲೆಯಿಲ್ಲ. ಕೊಳ್ಳುವ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳ ದುಬಾರಿ ಬೆಲೆ. ಇದರಿಂದ ರೈತರು ಆತ್ಮಹತ್ಯೆಗೆ ಶರಣಾದರು. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ಅಂತಾರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ವ್ಯಾಪಾರದ ಒಪ್ಪಂದದಿಂದ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಬಡವರು ಮತ್ತಷ್ಟು ಪಾತಾಳಕ್ಕಿಳಿದರು. ಈ ಮಾದರಿಯ ಪರೋಕ್ಷ ಯುದ್ಧದ ಪರಿಣಾಮವೂ ಘೋರವಾದುದೇ ಸರಿ.

ಉದಾರೀಕರಣವು ತತ್ ಕ್ಷಣವೇ ತಿಳಿಯದ ಹಾಗೆ ಪ್ರವೇಶಿಸಿದ ಒಂದು ಆರ್ಥಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು ಈ ಉದಾರೀಕರಣವು ಪರೋಕ್ಷ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ನಂಬಿದೆ. ಜಾಗತೀಕರಣದಿಂದ ಈಗಾಗಲೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಂಚಿನಲ್ಲಿ ಇರುವ ಮನುಷ್ಯರು ಇನ್ನಷ್ಟು ಅಂಚಿಗೆ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಕೆಲವೇ ಜನ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಗಳು ಜಗತ್ತನ್ನು ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿ ಇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಧಾನವಾಹಿನಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ನಿರ್ಧಾರಾತ್ಮಕ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸದಿರುವ ಸಣ್ಣ ಹಿಡುವಳಿದಾರರು, ಕೆಳವರ್ಗದ ಜನರು ಮತ್ತಷ್ಟು ಮೂಲೆಗೆ ತಳ್ಳಲ್ಪಡುವ ಅಪಾಯವಿದೆ. ಬ್ರೆಕ್ಟನ ಒಂದು ಮಾತು ಹೇಳಿ ನಿಲ್ಲಿಸಬಹುದು. 'ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಜಗತ್ತು' ಎನ್ನುವುದು ಅದರಷ್ಟಕ್ಕೆ ಅದು ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕ. ಆದರೆ ಎಂದೂ ಸಮಾಜವಾದಿಯಲ್ಲ'.

ಸೌಜನ್ಯ: 'ಹೊಸತು' ಸೆಪ್ಟೆಂಬರ್ ೨೦೦೩, ನವಕರ್ನಾಟಕ, ಬೆಂಗಳೂರು ೧.



ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮಗಳು ಮತ್ತು – ಸಾಮಾಜಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿ

ಈ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮಗಳ ಕುರಿತು ಮೂರು ರೀತಿಯ ಜನರು ಮಾತಾಡಲು ಸಾಧ್ಯ. ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮಗಳಲ್ಲಿ ಸಕ್ರಿಯವಾಗಿ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡವರು; ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮಗಳಿಗೆ ಬಂಡವಾಳ ಹಾಕಿರುವವರು ಮತ್ತು ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮಗಳಿಂದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವವರು. ನಾನು ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮ ಗಳಿಗೆ ನೇರವಾಗಿ ಸಂಬಂಧಿಸಿದವನಲ್ಲ. ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮಗಳಿಗೆ ನಾನು ಬಂಡವಾಳ ಹಾಕಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಯಾವುದೇ ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮ ಕಛೇರಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮಗಳ ಕುರಿತಂತೆ ವಿಶೇಷ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದ ವನಲ್ಲ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ನನ್ನ ಮಾತುಗಳಿಗೆ – ಬರವಣಿಗೆಗೆ ಈಗ ಪ್ರಚಲಿತವಿರುವ 'ಅಥೆಂಟಿಸಿಟಿ' ಯೆನ್ನುವುದು ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅಥೆಂಟಿಸಿಟಿ ಯೆನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲದಿರುವುದೇ ತುಂಬಾ ಅನುಕೂಲ ಕರವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಹೌದು. ಯಾತಕ್ಕೆಂದರೆ, ಗೊತ್ತಿರುವ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳಿಬಿಡಬಹುದು.

ಅದಕ್ಕೆ ಸಮರ್ಥನೆಯ ಧಾಟಿಯು ಬೇಕಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿದ್ದೇನೆ.

ಈಗ ನಾನು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿರುವುದು–ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯ ಕುರಿತು. ನಾನು ಸಾಮಾಜಿಕನೇ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಒಂದಿಷ್ಟು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯ. ಆದರೆ, ನನಗೆ ಇರುವ ಅರಿವು ಸಾಮಾಜಿಕನಾಗಿ ಇರುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಈ ರೀತಿಯ ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮಗಳ ಒಳ ಅರಿವಿನಿಂದ ನನ್ನ ಯಾವ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮ ಹುಟ್ಟಿಲ್ಲ.

ಒಂದು ಸಣ್ಣ ಉದಾಹರಣೆಯೊಂದಿಗೆ ಈ ಚರ್ಚೆಗಳನ್ನು ಶುರುಮಾಡಬಹುದು ಎಂದು ನನಗನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ನಗರಗಳಲ್ಲಿ ಓಡಾಡುವವರು ರಸ್ತೆಯ ನಡುವಿನಲ್ಲಿ ಓಡಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಫುಟ್‌ಪಾತ್‌ನ ಮೇಲೆ ಓಡಾಡುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ರಸ್ತೆಯ ನಡುವಿನಲ್ಲಿ ಓಡಾಡಿದರೆ ಇವರ ಕತೆಯೇನಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತಿತ್ತು?. ಜೀವದ ಮೇಲೆ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯಿರುವ ಯಾವ ಮನುಷ್ಯನೂ ರಸ್ತೆಯ ನಡುವಿನಲ್ಲಿ ಓಡಾಡಲಾರ. ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತೇನೆ: ಮನೆಯೊಳಗೆ ಯಾವುದೇ ಸಾಮಾನು ಮುಗಿದಾಗಲೂ ಅದನ್ನು ತಂದುಕೊಡುವುದು ಮನೆಯ ಯಜಮಾನನ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಎಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಅಡುಗೆಯನ್ನು ಮಾಡುವ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯು ಮನೆಯ ಹೆಂಗಸರದು. ಮನೆಯ ಯಜಮಾನ ಕೇಳಬಹುದು. ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನು ಮುಗಿದರೆ ಅದನ್ನು ಯಜಮಾನನೇ ತಂದುಕೊಡಬೇಕೆಂದು ಭಾರತದ ಸಂವಿಧಾನ ಹೇಳಿದೆಯೆ? ಅಥವಾ ಕಾನೂನು ಕಾಪಾಡಲು ಇರುವ ಪೋಲೀಸು ಇಲಾಖೆಯು ಒಂದು ವೇಳೆ ಯಜಮಾನ ಈ ಕೆಲಸ ಮಾಡದಿದ್ದರೆ ಯಜಮಾನನನನ್ನು ಅರೆಸ್ಟ್ ಮಾಡುತ್ತದೆಯೆ? ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ಚರ್ಚೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಆಧುನಿಕ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಮತ್ತೊಂದು ಥರ ಬಂದಿದೆ. ಅಡುಗೆಯನ್ನು ಮನೆಯ ಹೆಂಗಸರೇ ಮಾಡಬೇಕೆ? ಅಡುಗೆಯನ್ನು ಮನೆಯ ಹೆಂಗಸರೇ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಎಲ್ಲಿಯೂ ನಿಯಮವಿಲ್ಲ. "ಪೇಟೆಗೆ ಹೋಗುವುದು ಅಪ್ಪನ ಕೆಲಸ, ಅಡುಗೆಯ ಮಾಡುವುದು ಅಮ್ಮನ ಕೆಲಸ, ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಅಜ್ಜಿಯ ಕೆಲಸ" ಎಂದು ನಂಬಿಕೊಂಡೇ ಬಂದಿರುವ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಈ ರೀತಿಯ ಕೆಲಸವನ್ನು ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರಿಗೆ ಹಂಚಿಕೊಡಲಾಯ್ತು. ಈ ತರ ಹಂಚಿಕೊಡುವಾಗಲೇ ನಾವು ಅದಕ್ಕೆ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಹೊರಿಸಿದವು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ 'ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮಗಳು ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿ'ಯೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಂಡರೆ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಶುರುವಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಒಂದು ರೀತಿಯ ಸಂವಾದಿಯಾದ ಪದವಾಗಿಯೇ ನಾವು ಪ್ರಾಯಶಃ ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ.

ಸಾಮಾಜಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯೆನ್ನುವುದು ಸಾಂದರ್ಭಿಕವಾಗಿ ನಾವು ನಿರ್ವಚಿಸಬಹುದೇ ಹೊರತು ಅದಕ್ಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು 'ಆದರ್ಶ ಮಾದರಿ'ಯೆನ್ನುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದಲ್ಲಿಯಂತೂ ಈ ರೀತಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಅನೇಕ ರಹದಾರಿಗಳನ್ನು ತೆರೆದಿವೆ. ಮಂತ್ರಿಮಹೋದಯರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿ; ಅಧ್ಯಾಪಕನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿ, ಸಾಹಿತಿಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿ; ಮುಂತಾಗಿ. ನಾವು ಮಾತಾಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿಯೇ ಬಳಸುತ್ತಿದೇವೆ. ಬಹಳ ಸಂವಾದಿಯಾದ ಹಾಗೂ ಸಾಂದರ್ಭಿಕವಾದ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯುಇರುವ ಪದಗಳಿಗೆ ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿದರೆ ಯಾವ ಚೌಕಟ್ಟುಗಳು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಉಪನ್ಯಾಸಕರು ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳನ್ನು ತಿದ್ದಬೇಕೆನ್ನುವುದು ಅವರಿಗೆ ಪಾಠ ಹೇಳಬೇಕು ತರಗತಿಗೆ ಸರಿಯಾದ ಸಮಯಕ್ಕೆ 'ಸರಿ'ಯಾಗಿ ಹೋಗಿ ಸರಿಯಾದ ಸಮಯಕ್ಕೆ ತರಗತಿಗಳನ್ನು ಮುಗಿಸಬೇಕು" ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ನಿಜ. ವೈಯಕ್ತಿಕವಾಗಿ ನನಗೆ ಗೊತ್ತಿರುವ ಅಧ್ಯಾಪಕರೊಬ್ಬರು ಹತ್ತು ಗಂಟೆಗೆ ತರಗತಿಗೆ ಹೋಗಬೇಕಾದರೆ ಸರಿಯಾಗಿ ಹತ್ತು ಗಂಟೆಗೆ ತರಗತಿಗೆ ಹೋಗೋರು – ಸರಿಯಾಗಿ ಹನ್ನೊಂದು ಗಂಟೆಗೆ ತರಗತಿಯು ಮುಗಿಯುವ ವೇಳೆಯಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾಗಿ ಬಂದು ಬಿಡೋರು. ಹತ್ತು ಗಂಟೆಗೆ ತರಗತಿಗೆ ಹೋಗುವುದು ಮತ್ತು ಹನ್ನೊಂದು ಗಂಟೆಗೆ ತರಗತಿಯಿಂದ ವಾಪಾಸು ಬರುವುದು ಎನ್ನುವುದೇ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಯೆಂದು ಸಿಕ್ಕಿದ ಕಡೆಯಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಕೊಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳೋರು. ಮತ್ತೆ ನೋಡಿದರೆ, ತರಗತಿಗೆ ಹೋಗಿ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಉಪ್ಪಿಟ್ಟು ತಿಂದೆ ಎಂದು ಶುರುಮಾಡಿ, ಉಪ್ಪಿಟ್ಟು ಹೇಗೆ ಮಾಡಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳೋರು. ಈ ಉಪ್ಪಿಟ್ಟು ತಿನ್ನುವುದಕ್ಕೂ ತರಗತಿಗೂ ಯಾವ ಸಂಬಂಧ? ಸರಿಯಾದ ಸಮಯಕ್ಕೆ ತರಗತಿಗೆ ಹೋಗಿ–ಬಂದಲ್ಲಿಗೆ ತನ್ನ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯು ಮುಗಿಯಿತೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ಪುರುಷಾರ್ಥವಾದರೂ ಏನು? ಜವಾಬ್ದಾರಿಯೆನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಯಾರು – ಹೇಗೆ ಬೇಕಾದರೂ ನಿರ್ವಚಿಸಿ ಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಈ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಿದೆ. ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಮಾದರಿಯೊಳಗಡೆಗೆ ಈ 'ಜವಾಬ್ದಾರಿ'ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನಮಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ತಿರುಚಿಕೊಂಡು ಅರ್ಥವಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಮಾದರಿಯೇ ಹೀಗಿದೆ; 'ಜನರಿಂದ ಜನರಿಗಾಗಿ, ಜನರಿಗೋಸ್ಕರ' ಆದರೆ ಯಾವ ಜನ ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ ವಿವರಿಸುವುದು ತುಂಬಾ ಕಷ್ಟವೇ ಸರಿ.

ಸಾಮಾಜಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯೆನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಬಂಡವಾಳವಾದವು ನಮ್ಮ ಮುಂದಿಡುವ ಆಕರ್ಷಕ ಕ್ರಮವೆಂದರೆ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಹೆಚ್ಚಳ ಮತ್ತು ಸಂಪತ್ತಿನ

ಕ್ರೋಢೀಕರಣ. "ಹೆಚ್ಚು ಉತ್ಪಾದಿಸಿ, ಹೆಚ್ಚು ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಕ್ರೋಢೀಕರಿಸಿ" ಇದರಿಂದ ದೇಶವು ಉದ್ಧಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ದೇಶ ಉದ್ಧಾರವೆಂದರೆ ಸಂಪತ್ತಿನ ಕ್ರೋಢೀಕರಣ ಅಷ್ಟೇ. ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಎಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚು ಉತ್ಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ, ಮತ್ತು ಎಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚು ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಕ್ರೋಢೀಕರಿಸುತ್ತಾನೆಂಬುದರಲ್ಲಿ ಈ ಮಾತುಗಳು ನಿರ್ಧರಿತವಾಗುತ್ತವೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿಯೇ ಬಂಡವಾಳವಾದವು ಸಾಮಾಜಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯೆನ್ನುವುದನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸುವ ಕ್ರಮ ಬೇರೆ. ಬಂಡವಾಳವಾದವು ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಹೆಚ್ಚಳಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಅಪರಿಮಿತವಾದ ಗಮನವನ್ನು ಹರಿಸುತ್ತದೆ. ತನ್ನೆಲ್ಲಾ ತಾಂತ್ರಿಕ ಕುಶಲತೆಯ ಕಡೆಗೆ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನಿಡುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೊಂದು ಲಕ್ಷ್ಮಣರೇಖೆಯಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಈಚಿನ ನಮ್ಮ ದೇಶದ ವಿದ್ಯಮಾನವನ್ನು ಗಮನಿಸಿ: ತಾಂತ್ರಿಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯಗಳು; ಕಂಪ್ಯೂಟರ್ ಕೋರ್ಸ್‌ಗಳು; ವೈದ್ಯಕೀಯ ಶಿಕ್ಷಣ ಸಂಸ್ಥೆಗಳೂ, ಎಲ್ಲವೂ ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಒಂದು ತಕ್ಕಡಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ತೂಗುತ್ತಿವೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಮನಸ್ಸು ಕೂಡಾ ಈ ತಕ್ಕಡಿಯಲ್ಲಿ ತೂಗುವ ವಸ್ತು ಆಗಿಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಇದರಾಚೆಗೆ ಬೇರೊಂದು ಜಗತ್ತು ಇಲ್ಲ. ಸಮಾಜವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ನೋಡಿ: ಇದು ಸಮಾನ ವೇತನ, ಸಮಾನ ಹಂಚಿಕೆಯ ವಿಷಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತಾಡುತ್ತವೆ. ಸಮಾಜವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮವು ಸಾಮಾಜಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನೋಡುವುದೇ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯೆನ್ನುವುದು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಯೇ ಹೊರತು ಯಾವುದೋ ಒಂದು 'ರೂಪ'ಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಕೇವಲ ಒಂದು ಮಾಧ್ಯಮಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಅಲ್ಲ. ಜನರಿಗಾಗಿ ಹೋರಾಡುವುದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯೆಂದು ನಾವು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೆ, ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಸ್ಪಷ್ಟತೆಯಿಲ್ಲದೆ ನಡೆಸುವ ಯಾವ ಹೋರಾಟವೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯ ಹೋರಾಟವೆಂದು ಅನ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ವಿನಾಕಾರಣ ಮತ್ತು ಪ್ರಚಾರದ ಆಸೆಗಾಗಿ ನಡೆಸುವ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ಸ್ವಯಂ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯ ಅಹಂಕಾರವಿರುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಅದರಿಂದ ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯವು ದೊರೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಹೋರಾಟವನ್ನು ನಡೆಸುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಯಾವುದಾದರೂ ಏಜೆನ್ಸಿಗಳು ದುಡ್ಡು ಕೊಡುತ್ತಾರೆಂದರೆ ಹೋರಾಟ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವೇ?. ಯಾರನ್ನೋ ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡು ನಡೆಸುವ ಹೋರಾಟವು ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯದು ಎಂದು ನಾವು ಕರೆಯಲು ಶುರುಮಾಡಿದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಅರ್ಥಗಳೂ ಇಲ್ಲ.

ತಂದೆಗೆ ಮಕ್ಕಳ ಜವಾಬ್ದಾರಿ; ಮೇಷ್ಟ್ರಿಗೆ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳ ಜವಾಬ್ದಾರಿ; ಕೆಲಸದ ಮೇಲಿನ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಅನ್ಯೋನ್ಯತರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಎಂದು ಕರೆಯಲು

ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಸರಕು ಸಾಗಾಣಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಹಚ್ಚುವ ಲೇಬಲ್‌ನಲ್ಲಿ `Handle With Care' ಅಂತ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದೇ ತರಹ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಅನ್ನೋದು `Handle With Care'ನ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲ.

ಇದನ್ನು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿಷ್ಟೆ: ನಾಗರಿಕ ಪ್ರಜೆಯೊಬ್ಬನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜವಬ್ದಾರಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಒಂದು ರೀತಿಯ ನಿರ್ವಚನಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬೇರೊಂದು ರೀತಿಯ ನಿರ್ವಚನಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ಎರಡರ ನಡುವಣ ಧಾಟಿಯೇ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ನಿರ್ವಹಣಾ ಕ್ರಮವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ.

ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮಗಳ ನಿರ್ವಹಣಾ ಕ್ರಮದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಂಡೆ. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಎರಡು ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿವೆ. ಮೊದಲನೆಯದು – ಸಮೂಹ, ಎರಡನೆಯದು ಮಾಧ್ಯಮ, ಸಮೂಹ ಅನ್ನೋದನ್ನ ನಾವು 'ಜನಸಮೂಹ' ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. 'ಜನಸಮೂಹ'ದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಒಂದು ಸಂವಾದಿಯಾದ ಪದ ಮಾತ್ರ. 'ಜನಸಮೂಹ'ದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಯಾಕೆ ಸಂವಾದಿ ಪದವಾಗಿರುತ್ತದೆಯೆಂದರೆ ಅದನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡೇ ಅದು ರೂಪುಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. "ನಾನು ನನ್ನ ಜನಸಮೂಹದ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಿ ಮಾತಾಡುತ್ತಿದ್ದೇನೆ" ಎಂದು ಒಬ್ಬ ರಾಜಕಾರಣಿಯು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾನೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಿ. ಹೀಗೆ ಹೇಳುವಾಗಲೇ ಈ 'ಜನಸಮೂಹ' ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಉದ್ದೇಶಿತ ಅರ್ಥವನ್ನು ಆ ರಾಜಕಾರಣಿಯು ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬ ಅರ್ಥವು ಬರುತ್ತದೆ. "ಒಬ್ಬ ಲೇಖಕ ನಾನು ನನ್ನ ಜನಸಮೂಹದ ನೋವುಗಳನ್ನು ನನ್ನ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ದಾಖಲಿಸುತ್ತಿದ್ದೇನೆ" ಎಂದು ಲೇಖಕನೊಬ್ಬನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರೆ ಅದು ಅವನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿವರಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸುತ್ತದೆಯೆಂಬ ಅರ್ಥವೂ ಬರುತ್ತದೆ. 'ಸಮೂಹದ ಗ್ರಹಿಕೆಯೇ ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪಷ್ಟ. ಸಮೂಹ ವೆಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಒಂದೇ ರೀತಿ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಏಕಾರ್ಥ ಪ್ರಬೋದಕ ಸ್ವರೂಪವೆನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲ.

"ಮಾಧ್ಯಮ" ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನೋಡಿ ಈ ಮಾಧ್ಯಮವೆಂಬ ಪದಕ್ಕೂ "ಸಂವಹನ"ವೆಂಬ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಇವೆ. ಜನಸಮೂಹದ ಎದುರುಗಡೆ ನಿಂತುಕೊಂಡು ಮಾತಾಡುವುದು ಒಂದು ರೀತಿಯ ಸಂವಹನದ ಸಾಧ್ಯತೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ "ಸಂವಹನ"ವೆಂದರೆ ಅದು ಭಾಷಣವಾಗಬಹುದು: ಇಲ್ಲವೇ ಬೇರೆ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಮಾತುಗಳಾಗಬಹುದು. ಅದು ಜನರಿಗೆ ತಲುಪಿದರೆ ಆಯಿತು.

ನಮಗೆ ಈ ರೇಡಿಯೋ, ಪತ್ರಿಕೆಗಳು; ದೂರದರ್ಶನ ಪರಿಚಯವಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಮೊದಲೇ 'ಜನಸಮೂಹಕ್ಕೆ' ವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿಸಲು ಬಳಸಿಕೊಂಡ "ಮಾಧ್ಯಮ" ಬೇರೆಯ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದವು. ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ 'ಯಕ್ಷಗಾನ ಬಯಲಾಟ'ವನ್ನು ನೋಡಿ: ಈ ರಂಗಭೂಮಿಯು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವಿಷಯವನ್ನು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಇಡಿಯ ರಂಗಭೂಮಿಯ ತಂತ್ರಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಯಕ್ಷಗಾನ ಬಯಲಾಟಕ್ಕೆ ಸಾವಿರಾರು ಸಂಖ್ಯೆಯ ಜನರು ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ಯಕ್ಷಗಾನ ರಂಗಭೂಮಿಯು ಎಷ್ಟು ಶಕ್ತವಾದ ಮಾಧ್ಯಮವೆಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿನ 'ಸ್ಥಿತಿಸ್ಥಾಪಕತ್ವ'ದ ಗುಣದಿಂದಾಗಿ ಯಾವ ವಿಷಯವನ್ನು ಕೂಡಾ ಹೇಗೆ ಬೇಕಾದರೂ ಬಳಸುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯ. ಆಧುನಿಕ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರವನ್ನು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲೂ ಬಳಸುವುದಕ್ಕೂ ಸಾಧ್ಯ, ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ 'ಪುರಾಣವಾಚನ' (ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಹಳೆಗನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಗಳ ಓದು ಮತ್ತು ಅರ್ಥ ವಿವರಣೆ) ಮತ್ತು 'ಹರಿಕತೆಯೆಂಬಂಥ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳು ಈ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದವು. ಮತ್ತೊಂದು ವಿಷಯವೆಂದರೆ ಈ ರೀತಿಯ 'ರೂಪಗಳು' ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯ ಪ್ರಚಾರವನ್ನೇ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದವು. ಇದನ್ನು ಒಂದು 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯೆಂದು ಕರೆದೆ: ಯಾಕೆಂದರೆ ಈ ರೀತಿಯ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಸಂವಾದವು ಒಂದು ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದವು ಮಾತ್ರ. 'ಯಕ್ಷಗಾನ', 'ಪುರಾಣವಚನ', 'ಹರಿಕತೆ' ಮುಂತಾದವು ಒಂದು ವರ್ಗದ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಮಾಧ್ಯಮಗಳು. ಯಕ್ಷಗಾನದಲ್ಲಿ ಎತ್ತಿಹಿಡಿದ ಮೌಲ್ಯಗಳೆಲ್ಲಾ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ತನಗೆ ಗೊತ್ತಿರುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರವಾಗಿ ನಿಂತ ಮೌಲ್ಯಗಳೇ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ, ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದ 'ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ಧರ್ಮ' ಇತ್ಯಾದಿ ಪರಿಭಾಷೆಗಳೇ ಅದರಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದವು. ಜಮೀನುದಾರಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಅನಕ್ಷರಸ್ಥರ ನಡುವೆ ಈ ತರಹದ ಮಾಧ್ಯಮಗಳು ಒಂದು ರೀತಿಯ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರುತ್ತವೆ. ಪುರಾಣವಚನವೆಂದರೆ ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಕುಮಾರವ್ಯಾಸ; ಲಕ್ಷ್ಮೀಶರ ಕಾವ್ಯಗಳೇ ಮುಖ್ಯವಾದುದು ಕುತೂಹಲದಾಯಕ. ಯಕ್ಷಗಾನ; ಹರಿಕತೆ; ಪುರಾಣ ವಾಚನದಂಥ ಸಂವಹನರೂಪಗಳನ್ನು ಅವುಗಳ ರೂಪದಿಂದಲೇ ನಾವು ಜನವಿರೋಧಿ ಹಾಗೂ ನಿಷ್ಪ್ರಯೋಜಕ ಕಲೆಗಳೆಂದು ಕರೆಯುವುದು ಕಷ್ಟ. ಅಮೃತ ಸೋಮೇಶ್ವರರಂಥ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಈ ರೀತಿಯ ಯಕ್ಷಗಾನದ ರೂಪಗಳಿಗೆ ಹೊಸ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ತುಂಬಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಅದು ಮಹತ್ತ್ವದ ಕೆಲಸ. ಈಗ ಉದಾಹರಿಸಿದ ಈ ರೀತಿಯ ಕಲೆಯ ಮಾಧ್ಯಮದಲ್ಲಿ ಹೊಸದೊಂದು ಜೀವಕಲೆಯು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ ಮತ್ತು ಈ ಮಾಧ್ಯಮಗಳು ಜನರನ್ನು ಹಿಡಿದಿರಿಸಿದ್ದು ಅದರ ಸಂವಹನದ

ಹೊಸದೊಂದು ಸಾಧ್ಯತೆಯ ದೆಸೆಯಿಂದ. ಈಗ ಈ ರೀತಿಯ ಯಾವುದೇ ಮಾಧ್ಯಮಗಳ ಬದಲಿಗೆ ಹೊಸ ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮಗಳು ಬಂದಿವೆ. ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹೀಗಿರಲಿಲ್ಲ ಎಂದು ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಇದನ್ನು ಹೇಳಿದೆ. ಸಂವಹನದ ರೂಪಗಳ ಹೀಗೆ ಜನವರ್ಗಕ್ಕೆ ತಲುಪುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಇವೆ. ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ತಲುಪುವ ಮಾಧ್ಯಮವು ಯಾವುದಾದರೂ ಸರಿ, ಅದು ಜನರನ್ನು ತಲುಪಿದರೆ ಸರಿ. ಆದರೆ, ಈಗ ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮವೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದೇನೆ. ಅದಕ್ಕೊಂದು ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿಗದಿಪಡಿಸಿದ್ದೇವೆ.

ನಾವೀಗ ಗುರುತಿಸುವ ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮಗಳಾದ ಪತ್ರಿಕೆ, ದೂರದರ್ಶನ ಮತ್ತು ರೇಡಿಯೋ ಈ ಮೂರು ಮಾಧ್ಯಮಗಳು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ತಾತ್ತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ನಿಂತಿವೆ ಮತ್ತು ಈ ಮೂರು ಮಾಧ್ಯಮಗಳ ತರಹಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ. ಪತ್ರಿಕೆಯು ಓದುಗರನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ದೂರದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಪ್ರೇಕ್ಷಕರು ಬೇಕು. ಕೇಳುಗರು ಅವಲಂಬಿಸುವುದು ರೇಡಿಯೋವನ್ನು ಪತ್ರಿಕೆಗಳು ಪೂರ್ತಿತಾಗಿ ಅಕ್ಷರಸ್ಥರನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡು ರೂಪುಗೊಂಡಿವೆ. ದಿನಪತ್ರಿಕೆಗಳು; ವಾರಪತ್ರಿಕೆ ಗಳು; ಮಾಸಪತ್ರಿಕೆಗಳು ಹಾಗೂ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಪತ್ರಿಕೆಗಳೆಂಬ ವರ್ಗೀಕರಣಗಳು ಈ ತಾತ್ತ್ವಿಕತೆಯ ಮೇಲೆ ರೂಪುಗೊಂಡಿವೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪತ್ರಿಕೆಗಳಿಗೆ ಸಂಪಾದಕರು ಇರುತ್ತಾರೆ. ಸಂಪಾದಕರ ಮರ್ಜಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಈ ಪತ್ರಿಕೆಗಳ ವಿನ್ಯಾಸಗಳು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.

ದೂರದರ್ಶನಕ್ಕೆ ನಿರ್ದೇಶಕರು; ಆಕಾಶವಾಣಿಗೆ ನಿಲಯ ನಿರ್ದೇಶಕರು ಇರುತ್ತಾರೆ. ಇವೆಲ್ಲದರ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಬೇರೆ ಮತ್ತು ಇವು ಜನರನ್ನು ಸಂಪರ್ಕಿಸುವ ವಿಧಾನಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ. ನಮ್ಮ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಮಾಧ್ಯಮಗಳಾದ ಇವುಗಳು ಒಂದೊಂದು ರೀತೀಯ ತಾತ್ತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ನಿಂತಿವೆ. ಆದರೆ ಪತ್ರಿಕೆಗಳನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ಉಳಿದೆರಡು ಮಾಧ್ಯಮಗಳು ತೀರಾ ಈಚಿನವರೆಗೂ ಸ್ವತಂತ್ರ ಮಾಧ್ಯಮಗಳೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಆಕಾಶವಾಣಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತಾಡು ವುದೂ ಕೂಡಾ ಸೆನ್ಸಾರ್‌ಶಿಪ್‌ಗೆ ಒಳಗಾಯಿತು. ಆಳುವ ಸರ್ಕಾರವನ್ನು ಟೀಕಿಸ ಬಾರದು; ಜನರ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಕೆದಕಬಾರದು ಇತ್ಯಾದಿಗಳಿಂದ ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಮಾತುಗಳು ಮಾಧ್ಯಮದ ಹಿಡಿತಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಯಿತು.

ಈ ಮೂರು ರೀತಿಯ ಪ್ರಬಲ ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮಗಳಲ್ಲಿ, ಒಂದೊಂದು ಮಾಧ್ಯಮಗಳೂ ಅದರದೇ ಆದ ರೀತಿ ರಿವಾಜುಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಪತ್ರಿಕೆಗಳು ಅಕ್ಷರಸ್ಥರ ಸೊತ್ತು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅವು ಮಾತಾಡುವುದೇ ಅಕ್ಷರಗಳ ಮುಖಾಂತರ. ಇದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗುವ 'ಓದುಗರು' ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಎಲ್ಲರ ವರ್ಗಕ್ಕೆ

ಸೇರಿದವರಲ್ಲ. ಪತ್ರಿಕೆಗಳನ್ನು ಓದುವವರಲ್ಲಿಯೂ ಕೆಲವು ಮನೋಭಾವ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ದಿನಪತ್ರಿಕೆಗಳನ್ನು ಓದುವವರಲ್ಲಿಯೂ ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ದಿನನಿತ್ಯದ ಸುದ್ದಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಕುತೂಹಲ ಉಳ್ಳವರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಅನೇಕ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ಜನರಿಗೆ ಈ ದಿನನಿತ್ಯದ ಸುದ್ದಿಯು ಮುಖ್ಯವಾಗದೇ ಹೋಗಬಹುದು. ಯಾರಿಗೆ ಬೇಕು ಈ ರಾಜಕೀಯ? ಅವರು ಆ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ರಾಜೀನಾಮೆ ಕೊಟ್ಟರು, ಈ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ರಾಜೀನಾಮೆ ಕೊಟ್ಟರು ಎಂಬಂತ ಸುದ್ದಿಯಿಂದ ನಮಗೇನು ಪ್ರಯೋಜನ ಎಂದು ಕೆಲವರು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಪತ್ರಿಕೆಯನ್ನು ಓದುವಾಗಲೂ ಕೆಲವರು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪತ್ರಿಕೆಯನ್ನೇ ಓದುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಅವರವರ ಅಭ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಅಭಿರುಚಿಗೆ ತಕ್ಕ ಹಾಗೆ ಇರುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ದಿನಪತ್ರಿಕೆಗಳ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶ ಸುದ್ದಿ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಜನರಿಗೆ ತಲುಪಿಸುವುದು. ಆದರೆ ಸುದ್ದಿಯನ್ನು ಜನರಿಗೆ ತಲುಪಿಸುವಾಗಲೂ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪತ್ರಿಕೆಯೂ ಅದರದೇ ಆದ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಪತ್ರಿಕೆಯನ್ನು ಓದುವ ಜನರು ಆ ಪತ್ರಿಕೆಯ ಸ್ವಭಾವಕ್ಕೆ ತಮ್ಮನ್ನು ಅಂಟಿಸಿಕೊಂಡು ಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಪ್ರಜಾವಾಣಿಯನ್ನು ಓದಿ ಅಭ್ಯಾಸವಾದವರು ಅದನ್ನು ಓದದೇ ಇದ್ದರೆ ಏನನ್ನೋ ಕಳೆದುಕೊಂಡವರಂತೆ ಚಡಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಬೇರೆ ಪತ್ರಿಕೆಯು ಹೇಳುವ ಸುದ್ದಿಯು ಆಯಾ ಓದುಗರಿಗೆ ಸಾಕಾಗುವುದಿಲ್ಲವೇ? ಯಾಕೆ ಅಷ್ಟೊಂದು ಚಡಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಕೇಳಬಹುದು. ಪ್ರಜಾವಾಣಿಯ ಬದಲಿಗೆ ಕನ್ನಡ ಪ್ರಭ: ಕನ್ನಡ ಪ್ರಭದ ಬದಲಿಗೆ ಸಂಯುಕ್ತ ಕರ್ನಾಟಕ: ಸಂಯುಕ್ತ ಕರ್ನಾಟಕದ ಬದಲಿಗೆ ಉದಯವಾಣಿ ಎಂದು ನಾವೇನೋ ಸುಲಭದಲ್ಲಿ ಹೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಪತ್ರಿಕೆಯನ್ನು ಓದುವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ "ಬದಲಿಗೆ" ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಅರ್ಥಗಳಿಲ್ಲ. "ಚಹದ ಬದಲಿಗೆ ಕಾಫಿ: ಕಾಫಿಯ ಬದಲಿಗೆ ಬೂಸ್ಟ್: ಬೂಸ್ಟ್‌ನ ಬದಲಿಗೆ ಹಾರ್ಲಿಕ್ಸ್" ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸುಲಭವಲ್ಲ. ಬಸ್ಸುಗಳನ್ನು "ಬದಲಿಗೆ" ಎಂದು ಓಡಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ "ಓದನ್ನು" ಬದಲಿಗೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ತುಂಬಾ ಕಷ್ಟ.

ಇದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಪತ್ರಿಕೆಗಳಿಗೆ ನಾವು ಅಷ್ಟೊಂದು ಅಂಟಿಕೊಂಡಿರುತ್ತೇವೆ. ಪತ್ರಿಕೆಯು ಸಿಕ್ಕಿಲ್ಲವೆಂದರೆ ಅಷ್ಟೊಂದು ಚಡಪಡಿಸುತ್ತೇವೆ. ಈ ಚಡಪಡಿಕೆಯು ಪತ್ರಿಕೆಗೆ ನಾವು ನಮ್ಮ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಅದರ ಮುಖಾಂತರ ಬೆಳಗಿನ ಹೊತ್ತಿನ ನಮ್ಮ ದೊಡ್ಡದೊಂದು ರಿಚುವಲ್ಲನ್ನು ನಾವು ಈಡೇರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆಂಬ ತೃಪ್ತಿಯನ್ನು ಪಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಒಂದು ದಿನ ಸುದ್ದಿಯನ್ನು ಓದದೇ ಇದ್ದರೂ ನಮ್ಮ ದಿನಚರಿಯಲ್ಲಿ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ಬದಲಾವಣೆ ಏನೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ದಿನಪತ್ರಿಕೆಗಳು ಕೊಡುವ

ಸುದ್ದಿಗಳಿಂದ ವೈಯಕ್ತಿಕವಾಗಿ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ಮಾಹಿತಿಯು ದೊರಕಿದೆಯೆಂದು ನಾವೇನೂ ತಿಳಿಯಬೇಕಿಲ್ಲ. ದಿನಪತ್ರಿಕೆಗಳು ಕೊಡುತ್ತಿರುವ ಅನೇಕ ಸುದ್ದಿಗಳು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ನಮ್ಮ ಸುತ್ತ ಮುತ್ತಣ ವಿವರಗಳಿಂದ ಹೊರತಾಗಿರುವುದಂತೂ ನಿಜ. ದಿನಪತ್ರಿಕೆಗಳು 'ತಾಜಾ ಮತ್ತು ಬಿಸಿಬಿಸಿಯಾದ ಸುದ್ದಿಗಳನ್ನು' ತರುತ್ತವೆ. ದಿನಪತ್ರಿಕೆಗಳಿಗೆ "ನಮ್ಮ ಪಕ್ಕದ ಮನೆಯವನು ಹೆಂಡತಿಗೆ ಹೊಡೆದನು" ಎಂಬಂಥ ಸುದ್ದಿಗಳು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ; ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಏನಾಗುತ್ತಿದೆ ಎಂಬಂಥ ದೊಡ್ಡ ಸಂಗತಿಗಳ ಬಗೆಗೆ ಪತ್ರಿಕೆಗಳು ಬರೆಯುತ್ತವೆ. ಸರಿಯಾದ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ದಿನಪತ್ರಿಕೆಗಳು ದೊಡ್ಡ ಮನುಷ್ಯರ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ನಮಗೆ ದೊಡ್ಡ ವಿಷಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ. ದೊಡ್ಡ ಮನುಷ್ಯರ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳುವ ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮಗಳ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಬೇರೆ ಕೆಲವಿವೆ. ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮಗಳ ಸುದ್ದಿ: ಅರಿವು: ಮನೋರಂಜನೆಯ ಆಶಯಗಳ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿವೆ. "ಅರಿವು ಎನ್ನುವಾಗ ಕೆಲವು ಪತ್ರಿಕೆಗಳಂತೂ ಈ ಅಂಶಗಳನ್ನೇ ಬಂಡವಾಳವನ್ನಾಗಿಯೂ ಮಾಡುತ್ತವೆ.

ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಪತ್ರಿಕೆಗಳು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವ ಅರಿವು ವಿಸ್ತರಣೆ ಮತ್ತು ಸುದ್ದಿಯ ರೂಪಗಳು ವಿದ್ಯಾವಂತ ಜನತೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿವೆ. ಆದರೆ ನಾಲ್ಕೈದು ಪುಟಗಳಿರುವ ದಿನಪತ್ರಿಕೆಗಳನ್ನು ನೋಡಿ: ಈ ದಿನಪತ್ರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲ ಪುಟವು ರಾಜಕೀಯ ವಿವರಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಕೊನೆಯ ಪುಟಗಳು ಕ್ರೀಡೆಯ ವಿವರವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಭಾನುವಾರದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷ ಪುರವಣಿಗಳು, ಭಾನುವಾರದ ಪುರವಣಿಗಳಲ್ಲಿ ಕತೆಗಳು; ಪುಸ್ತಕ ವಿಮರ್ಶೆ; ಎಳೆಯರಿಗಾಗಿ ಇತ್ಯಾದಿಗಳು. ಈ ಸುದ್ದಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ವರ್ಗೀಕರಣಗಳು – ಬೆಂಗಳೂರಲ್ಲಿ ಧಾರಾಕಾರ ಮಳೆಯಾದರೆ ಅದು ಮುಖ್ಯ ಸುದ್ದಿ. ಅದುವೇ ದೂರವಾಣಿಯಾಗಲೀ, ರಸ್ತೆಯ ಸೌಲಭ್ಯವಾಗಲೀ ಯಾವುದೂ ಇಲ್ಲದಿರುವ ಹಳ್ಳಿಯೊಂದು ಮುಳುಗಿದರೂ ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸುದ್ದಿಯೇ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ ಜನರಿಗೆ ಯಾವ ಅರಿವೂ ದೊರೆಯುವುದಿಲ್ಲ. 'ಅರಿವು' ಅನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಎಷ್ಟೊಂದು ಮಿತಿಗಳಿವೆ!

ಅರಿವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತೇವೆಂದು ಹೇಳುವ ಪತ್ರಿಕೆಗಳೂ ನಮಗೆ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಅರಿವನ್ನು ಸೋಸಿಕೊಡುವುದರಿಂದ 'ಪ್ರಮುಖ ಸುದ್ದಿಗಳ' ಬಗೆಗಿನ ಅರಿವು ಮಾತ್ರ ನಮಗೆ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಪತ್ರಿಕೆಯ ಸಂಪಾದಕರು ಪತ್ರಿಕೆಗಳ ಮೇಲುಸ್ತುವಾರಿ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಮೂರು ರೀತಿಯ ಕೆಲಸವನ್ನು ಸಂಪಾದಕರು ಕೈಗೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಯಾವ ಸುದ್ದಿಯು ಮುಖ್ಯವೆಂದು ನಿರ್ಧರಿಸುವವನು ಸುದ್ದಿ ಸಂಪಾದಕ.ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸುದ್ದಿಯು ಸಂಪಾದಕರ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯ ಮೇಲೆ

ನಿಂತಿದೆ. ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಅಭಿರುಚಿಯೆಂಬ ಸಂವಾದಿಯಾದ ಪದಗಳು ಇವೆ. ಇವನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದು ಸಂಪಾದಕರು, ಪತ್ರಿಕೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದು; ಸುದ್ದಿಗಳನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿ, ಸಂಕಲನ ನಡೆಸುವುದು ಸಂಪಾದಕರ ಕೆಲಸ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಪತ್ರಿಕೆಯನ್ನು ನೋಡಿ: ಪತ್ರಿಕೆಯು ಸಂಪಾದಕರ ಅಭಿರುಚಿ; ಆಸಕ್ತಿ ಹಾಗೂ ಮನೋಭಾವಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಪತ್ರಿಕೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿರುವ ಈ ರೀತಿಯ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಒಂದು ವಲಯದ ಓದುಗರಿಗೆ ಆಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಪತ್ರಿಕೆಗಳ ಆಸಕ್ತಿಯು ಓದುಗರ ಆಸಕ್ತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಓದುಗರು ಮತ್ತು ಪತ್ರಿಕೆಯ ಆಶಯಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಸಂಧಿಸುತ್ತವೆ.

ಪತ್ರಿಕೆಯ ಭಾಷೆಯೇ ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಓದುಗರ ಭಾಷೆಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆಯ ಜಾಡನ್ನು ಓದುಗರೂ ಅವಲಂಬಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪತ್ರಿಕೆಯ ಭಾಷೆಯೇ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರ ಭಾಷೆಯೂ ಆಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಪತ್ರಿಕೆಯ ಭಾಷೆಯು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷೆಯ ಮೇಲೆ ತನ್ನ ಹಿಡಿತವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಎಲ್ಲಾ ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮಗಳು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯ ಮೇಲೆ ದಟ್ಟ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತವೆ. ಇದರ ಮುಖಾಂತರ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯು ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ನಾಶವಾಗುತ್ತವೆ. ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಕೇಂದ್ರದ; ಒಂದು ಭಾಷೆಯ: ಒಂದು ವ್ಯವಹಾರದ ನಿಲುವಿನ ಮುಖಾಂತರ ಉಳಿದೆಲ್ಲಾ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯ ಅನನ್ಯ ಗುಣಗಳ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವಿಸುವ ಸಂಗತಿಯು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ.ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸುದ್ದಿಗಳು ಕೂಡಾ ಇದೇ ರೀತಿ.

ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪತ್ರಿಕೆಯು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೇಲೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ "ಅನ್ವಯ"ಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಪತ್ರಿಕೆಯು ಓದುಗ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ಕೆಲವು ಸಮಸ್ಯೆಗಳಂತೂ ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ಒಂದು ಪತ್ರಿಕೆಯು ಅನುಸಂಧಾನ ನಡೆಸುವ ಅಕ್ಷರಸ್ಥ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮಾಮೂಲಿ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಹೊರುವುದರಿಂದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಾಗುತ್ತವೆ. "ಜನಸಮೂಹ"ದ ನಡುವಿನ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರು ಈ ಹೊತ್ತಿಗೂ ಅಕ್ಷರಸ್ಥರ ಬಗೆಗೆ ಸಣ್ಣ ಅನುಮಾನ; ಗೌರವ ಮತ್ತು 'ಭಯ ಭಕ್ತಿ'ಗಳಿಂದ ಬದುಕುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಇದರ ಬಗೆಗೆ ನಮಗೆ ಅರಿವಿರಬೇಕು. ಬರವಣಿಗೆಯೆನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿದೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಓದುವುದು ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುವುದು ಈಗ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿದೆ. ಒಂದು ಪತ್ರಿಕೆಯು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಮ್ಮ ಪ್ರಜಾಸತ್ತೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಅಧಿಕಾರಯುತವಾಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ಮಂತ್ರಿ–ಮಹೋದಯರುಗಳು ಆಗಾಗ ನಡೆಸುವ ಪತ್ರಿಕಾಗೋಷ್ಠಿಗಳು ಕೂಡಾ

ಪತ್ರಿಕೆಯು ಎಷ್ಟು ಅಧಿಕಾರಯುತ ಮಾಧ್ಯಮವಾಗಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ರಾಜಕೀಯವಾದ ಕೇಂದ್ರಸ್ಥ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಪತ್ರಿಕೆಗಳು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಒಡೆಯುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತವೆ. ಎಲ್ಲೋ ಮೂಲೆಯಲ್ಲಿರುವ; ಜನಮಾನಸದಲ್ಲಿ ಅಳಿಸಿಹೋದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಪತ್ರಿಕೆಗಳು ಬಯಲಿ ಗೆಳೆಯುವ ಹಾಗೆ ಬೇರಾವ ಮಾಧ್ಯಮಗಳು ಬಯಲಿಗೆಳೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಅನುಮಾನವಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ನೇರವಾಗಿ ಸರ್ಕಾರದ ಹಿಡಿತವಿಲ್ಲದಿರುವ ಪತ್ರಿಕೆಗಳು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅಧಿಕಾರದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಭಂಜನ ಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ.

ಆದರೆ ಕೇಂದ್ರಸ್ಥ ಅಧಿಕಾರ ಭಂಜನೆಯಲ್ಲಿ ಪತ್ರಿಕೆಗಳು ಯಾವುದರ ಪರ ಇವೆ ಅಥವಾ ಯಾವುದರ ಪರ ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಇದು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಸುದ್ದಿಯ ರೋಚಕತೆಯಷ್ಟೇ ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವಾಗ ಪತ್ರಿಕೆಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ 'ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ' ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಭಿತ್ತಿಯಾಗಿದೆ. 'ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ'ವೆನ್ನುವುದು ಎರಡು ಅಲಗಿನ ಖಡ್ಗವಿದ್ದಂತೆ, ಕೊಯ್ಯುತ್ತದೆ. ಎರಡೂ ಕಡೆ ಗಾಯವಾಗುತ್ತದೆ. 'ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ' ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಯಾವ ಥರಾ ಬೇಕಾದರೂ ಬಳಸಬಹುದು.

'ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ' ಎನ್ನುವುದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಟ್ಟುವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಭಾಗಿಯಾದಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಅರ್ಥವಿರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಅದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಭಂಜನವೇ ಆದಾಗ ಅದು ಏಕಮುಖವಾಗುತ್ತದೆ. ಎರಡೂ ಅಂಶಗಳು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಮೆಥಡಾಲಜಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಟ್ಟುವಿಕೆಯನ್ನು ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡ ಪತ್ರಿಕೆಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಅದು Destructive ಆದಾಗ ಅಲ್ಲಿ ಚಾರಿತ್ರ್ಯ ಹನನ ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯ, 'ಚಾರಿತ್ರ್ಯಹನನ'ದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಇರಬಹುದು ಅಥವಾ ಇಲ್ಲದೆಯೂ ಇರಬಹುದು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನಿರಚನಕ್ರಮವೇ ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಪಾಯಕಾರಿ. ರಚನೆಯು ಇಲ್ಲದೇ ನಿರಚನಕ್ರಮ ಯಾವ ಉಪಯೋಗವನ್ನು ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಅದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯಿಂದ ಬಹಳ ಬೇಗನೆ ನುಣುಚಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ 'ವಿಷಯ'ವು ಸರಿಯಾದ ಮಾಹಿತಿ ಯನ್ನು ಕೊಡದೇ ಅಪಾಯಕಾರಿ ಓದುಗರಾದ ನಾವು ಏನೆಂದು ತಿಳಿದು ಕೊಳ್ಳಬೇಕು? ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಾಗ್ವಾದಗಳಲ್ಲಿ ಭಾಗಿಯಾಗಲು ಬಯಸುವ ಪತ್ರಿಕೆಗಳು ಏಕಮುಖವಾದ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಗಂಟು ಬಿದ್ದರೆ ಅದೊಂದು ಅಪಾಯಕಾರಿಯಾದ ಹೆಜ್ಜೆ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ದೂರದರ್ಶನಗಳು ಮತ್ತು ಆಕಾಶವಾಣಿಯ ಕತೆಗಳೇ ಬೇರೆ. ಈ ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮಗಳು ನಮಗೆಲ್ಲಾ ಗೊತ್ತಿರುವ ಹಾಗೆ ಪತ್ರಿಕೆಗಳಷ್ಟು ಸ್ವತಂತ್ರವಲ್ಲ.

ಆಕಾಶವಾಣಿಯ ಕೆಲಸಗಳು ಪತ್ರಿಕೆಗಳಿಂದ ಹೆಚ್ಚು ಭಿನ್ನವಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿವೆ. ಪತ್ರಿಕೆಗಳು ಮುದ್ರಿತ ರೂಪವಾಗಿ ಬರುವುದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಓದುಗರು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಪತ್ರಿಕೆಗಳು ಜನರನ್ನು ತಲುಪುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆಕಾಶವಾಣಿಯ ಕೇಂದ್ರಗಳು ಬಿತ್ತರಿಸುವ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳು ಮುದ್ರಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ರಹದಾರಿಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹಳೆಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಹದಾರಿಗಳ ಎದುರು ಹೊಸ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಹದಾರಿಗಳನ್ನು ಆಕಾಶವಾಣಿಗಳು ತೆರೆದವು ಮತ್ತು ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಆಕಾಶವಾಣಿಯ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳು ಪತ್ರಿಕೆಗಳನ್ನು ಹೋಲಿಸಿದರೆ ಹೆಚ್ಚು ಆಧುನಿಕವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಜನರಿಗೆ ಕಾಣಿಸಿತು. ಆಕಾಶವಾಣಿಯ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಕೇಳುವುದೆಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಬರಹದ ಮಿತಿಗಳಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಹಳ್ಳಿಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ 'ರೇಡಿಯೋ ಯಂತ್ರ'ವೇ ಆಕರ್ಷಣೆಯ ಪ್ರಮುಖ ಕೇಂದ್ರವೇ ಆಗಿತ್ತು. ಆಕಾಶವಾಣಿಯ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಚಲನಚಿತ್ರಗೀತೆಗಳು; ಕೃಷಿರಂಗ; ಉದ್ಯೋಗವಾರ್ತೆ; ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಜನರಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಸಂಚಲನೆಯನ್ನೇ ಉಂಟು ಮಾಡಿದವು. ಆಕಾಶವಾಣಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ 'ಚಲನಚಿತ್ರದ ಧ್ವನಿವಾಹಿನಿ'ಯನ್ನು ಕೇಳುತ್ತಲೇ ಎಲ್ಲಿ ಬೇಕೋ ಅಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವವರು ಈಗಲೂ ಇದ್ದಾರೆ. ರೇಡಿಯೋಕ್ಕೆ ಅಡಿಗೆ ಮನೆಯ ಒಳಗೂ ಪ್ರವೇಶವಿದೆ. ಪತ್ರಿಕೆಯಾಗಲೀ, ದೂರದರ್ಶನವಾಗಲೀ ಬಯಸುವ ಕೇಂದ್ರೀಕೃತ ಜಾದು: ಗ್ರಹಿಕೆಯೆಂಬುದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಆಕಾಶವಾಣಿಯು ಬೇಡುವುದಿಲ್ಲ.

ಕ್ರಿಕೆಟ್ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಾಮೆಂಟರಿ ಕೇಳುವ ಹುಡುಗರನ್ನು ಗಮನಿಸಿ: ಅವರು ಅವರ ಕಿವಿಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡ ರೇಡಿಯೋದ ಕಾಮೆಂಟರಿಯನ್ನು ಕೇಳಿ "ಸಿಕ್ಸರ್" ಎಂದು ಕಿರುಚುತ್ತಾರೆ. ಎಷ್ಟೋ ಸಾರಿ ನಾನಂತೂ ತಬ್ಬಿಬ್ಬಾಗಿದ್ದೇನೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಈ ಕಾಮೆಂಟರಿಗೆ ಹೀಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುವುದು ನನಗೆ ಆಶ್ಚರ್ಯ ಉಂಟುಮಾಡಿದೆ. ಕ್ರಿಕೆಟ್ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದ ನನಗೆ ಈ ರೀತಿಯ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳು ಆಶ್ಚರ್ಯವುಂಟುಮಾಡುವುದು ನಿಜವಾದರೂ, 'ಕ್ರಿಕೆಟ್' ಕಾಮೆಂಟರಿ ಎಲ್ಲರನ್ನೂ ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು– 'ಕಾಲ', 'ದೇಶ', 'ಪರಿಸರ'ವನ್ನು ಮೀರಿ ಅದು ತಲುಪುವುದು ಅದರ ಸಂವಹನದ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನೇ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ.

ಇದೊಂದೇ ಅಲ್ಲ, ಆಕಾಶವಾಣಿಯ ಕೇಂದ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಬಿತ್ತರಗೊಳ್ಳುವ 'ಕೃಷಿರಂಗ'ದ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮವನ್ನು ಕೇಳಿದ ರೈತರು ಕೃಷಿಗೆ ಬರುವ ರೋಗದ ಹತೋಟಿಗೆ ಬೇರೆ ಗೊಬ್ಬರಗಳನ್ನು ಬಳಸಬಲ್ಲರು, ನಮ್ಮ ವಾಚುಗಳನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಸಮಯವನ್ನು ಆಕಾಶವಾಣಿಯ ಸಮಯಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾಗಿ ಹೊಂದಿಸಬಲ್ಲೆವು.

ಇದರೆಲ್ಲರ ಪರಿಣಾಮವೆಂದರೆ, ಸಮಯವನ್ನು ಸಮೇತವಾಗಿ ಎಲ್ಲವೂ ನಮಗೆ ಆಕಾಶವಾಣಿಯ ತರಹವೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಆಕಾಶವಾಣಿಯಂಥ ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮಗಳು ಈ ಮುಖೇನ ಪರ್ಯಾಯವಾದ ಅಭ್ಯಾಸಕ್ರಮವೊಂದನ್ನು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ರೂಪಿಸಿತು ಎಂಬುದಂತೂ ನಿಜ.

ಆದರೆ ಆಕಾಶವಾಣಿಯು ಹೇಳುವ ಸುದ್ದಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ನಾವು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಭಾಗಿಯಾಗುತ್ತೇವೆ. ಆಕಾಶವಾಣಿಯ ಸಮಾಚಾರವನ್ನು ಕೇಳುವುದನ್ನು ನಮ್ಮ ದೈನಂದಿನ ಆಚರಣೆಯ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿ ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಇದು ಮುಖ್ಯವಾದುದು ಕೂಡಾ. ಇದನ್ನು ಆಕಾಶವಾಣಿಯ ಸುದ್ದಿ ಸಮಾಚಾರದ ಸಮಸ್ಯೆಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಿಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ಸುದ್ದಿಮಾಧ್ಯಮಗಳು ಕೂಡಾ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಮೂಡಿಸುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಸುದ್ದಿ ಸಮಾಚಾರ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಮುಖಾಂತರ ನಾವೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಭಾಗಿಯಾಗಿದ್ದೇವೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ಆಕಾಶವಾಣಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಅನೇಕ ಸುದ್ದಿಗಳು 'ಅಧಿಕಾರ' ಮತ್ತು 'ರಾಜಕಾರಣ'ದ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧಗಳಿಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತೇವೆ. ಇದರ ಮುಖಾಂತರ ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತವೆ. ಆಕಾಶವಾಣಿಯ ಅನೇಕ 'ಜನಪ್ರಿಯ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮ'ಗಳ ಹಿಂದಿರುವ ಪ್ರಮುಖ ಆಸಕ್ತಿಯಿರುವುದೇ– "ಹೊಸ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂರಚನೆ'ಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದು. ಸಾಮಾಜಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆ ಬಂದಾಗ ಆಕಾಶವಾಣಿಯು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತಲುಪುವ ಮಾಧ್ಯಮವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಬೇರೆ ತಾತ್ತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆಯೆಂಬುದಂತೂ ನಿಜ.

ದೂರದರ್ಶನಗಳದೂ ಮತ್ತೊಂದು ಸಮಸ್ಯೆ. ದೂರದರ್ಶನಗಳು ಬಂದಾಗ ನಮಗೆಲ್ಲಾ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಸಂಭ್ರಮವಾದುದಂತೂ ನಿಜ. ಎಂಥಾ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳೇ ಆಗಲಿ, ಅವನ್ನು ನೋಡುವುದು 'ಕಿರುತೆರೆ'ಯು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಹೊಸ ಭ್ರಮೆಯ ಉತ್ಪಾದನೆಯೇ ಆಗಿತ್ತು. ದೂರದರ್ಶನ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಹೊಸ ಪ್ರತೀಕ ಸೆಳೆತವು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಅರಿವನ್ನು ಮೂಡಿಸಿದ್ದಂತೂ ನಿಜ. ಈಗ ಟಿ.ವಿ.ಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಚಾನೆಲ್‌ಗಳು ಬರುವುದರಿಂದ ನಮಗಂತೂ 'ನ್ಯೂಯಾರ್ಕ್' 'ಲಂಡನ್' ಗಳು ಬಹಳ ಹತ್ತಿರವಾಗಿವೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು 'ರಾಮಾಯಣ' 'ಮಹಾಭಾರತ' ಗಳನ್ನೂ ದೂರದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಎಳೆಯ ಮಕ್ಕಳಿಂದ ಶುರುಮಾಡಿ ಅರುವತ್ತರ ಅಂಚಿನಲ್ಲಿರುವವರೂ ದೂರದರ್ಶನದ ಆತ್ಮೀಯರೇ ಆಗಿದ್ದಾರೆ. ಇದರ ಆಕರ್ಷಣೆಯು ದೊಡ್ಡದು. ದೂರದರ್ಶನ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಕ್ಕಾಗಿ ನಾವು ನೆಂಟರನ್ನು ಕಳಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲೆವು. ಜನಪ್ರಿಯ ಧಾರಾವಾಹಿ ನೋಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಮನೆಗೆ ಯಾರಾದರೂ ಬಂದರೆ ನಮಗೆ ಕಿರಿಕಿರಿಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆ.

ದೂರದರ್ಶನದಲ್ಲಿರುವ 'ನಾಟಕೀಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ'ಯೂ ಕೂಡಾ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಸಮತಲದ ಪ್ರತೀಕಗಳನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡು ಬರುತ್ತವೆ. ದೃಶ್ಯಮಾಧ್ಯಮವು ನಮ್ಮನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಈಗಂತೂ ಟಿ.ವಿ.ಯು ಪ್ರಮುಖವಾದ ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮವಾಗಿದ್ದು ಅದಕ್ಕೊಂದು ಸ್ಥಾನವು ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿದೆ. ಟಿ.ವಿ.ಯು ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇಡುತ್ತವೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಪ್ರಭಾವವು ದೊಡ್ಡದು. ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮಗಳ ಕುರಿತಂತೆ ಕೆಲವು ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳಿ ನಾನು ನನ್ನ ಮಾತುಗಳನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಬೇಕು. ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮಗಳು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸಿದಷ್ಟು ಸರಳವಲ್ಲ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾದ ಸಾಧನಗಳಾಗಿವೆ. ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮಗಳು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ವೈವಿಧ್ಯಗಳನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸುವುದರೊಂದಿಗೆ ಒಂದೇ ರೀತಿಯ; ಒಂದು ಮಾದರಿಯ ಪ್ರತೀಕಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಮಾತಾಡುತ್ತವೆ. ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮಗಳು ಹೊಸ ದನಿ; ಹೊಸ ಸಂವೇದನೆಗಳನ್ನು ಶುರುಮಾಡುವುದರೊಂದಿಗೆ ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಖಾಸಗಿಯಾದ ಜೀವನಕ್ರಮದ ಮೇಲೆ ಅತ್ಯಂತ ಗಾಢವಾಗಿ ಪರಿಣಾಮ ಬೀರುವ ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.

ನಗರ ಮತ್ತು ಹಳ್ಳಿಗಳ ನಡುವಣ ವೈರುಧ್ಯಗಳು ಈ ರೀತಿಯ ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮಗಳಿಂದ ಕಡಿಮೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ದೆಹಲಿಯ ರಾಜಕಾರಣದ ಸ್ವರೂಪವು ಹಳ್ಳಿಯ ಒಳಗಡೆಗೆ ಪ್ರವೇಶಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಸಮಯ ಬೇಕಿಲ್ಲ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಬರುವ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಜಗತ್ತು ಹಳ್ಳಿಗೆ ಪ್ರವೇಶಿಸುವಾಗ ಅವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಹಳ್ಳಿಗೂ ಕಲಿಸಿಕೊಡುತ್ತವೆ. ನಗರದ ಅನುಕರಣೆಯನ್ನು ಹಳ್ಳಿಯೂ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಸ್ಥಳೀಯ – ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಶುರುವಾಗುತ್ತವೆ. ಇದರಿಂದ ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಂಪರೆಯು ಒಡೆದು ಚೂರಾಗಿ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ದೂರದರ್ಶನಗಳು ಬಂದಾಗ, ಹಳೆಯ ನಾಟಕಗಳು ಮೂಲೆ ಗುಂಪಾಗುವುದರಲ್ಲಿದ್ದವು ಎನ್ನುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ.

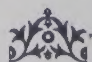
ಸುರಕ್ಷಿತ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ಮೇಲೆ ಗಾಢವಾದ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರುವ ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮಗಳು ಮತ್ತೆ ಅನೇಕ ಕೋನಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಯೋಚಿಸುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದಂತೂ ನಿಜ. ಅರೆ– ಬರೆಯಾದ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕ – ಉದಾರವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮದ ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮಗಳು ತಮ್ಮ ಸಂವಹನದ ಮಾಧ್ಯಮವನ್ನೇ ಬೇಕು ಬೇಕಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬಳಸುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ. ಕುಶಲ ತಾಂತ್ರಿಕತೆಯೇ ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮದ ಆಕರ್ಷಣೆಯ ಕೇಂದ್ರವಾದರೆ, ಕೆಲವು ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿ

ಜನರನ್ನು ಹಾದಿ ತಪ್ಪಿಸಬಹುದು. ಕೆಲವು ತಿಂಗಳ ಹಿಂದೆ ಪತ್ರಿಕೆಯೊಂದು ಪ್ರಳಯದ ಕುರಿತು ಲೇಖನವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿತು. ಪ್ರಳಯವಾದರೆ ಇನ್ನೇನು ನಮ್ಮ ಕತೆಯು ಮುಗಿಯಿತೆಂದು ಅನೇಕರು ಭಾವಿಸಿದರು. ಕೊನೆಗೂ ಪ್ರಳಯವಾಗಲೇ ಇಲ್ಲ. ವಿವರವಾದ ಜ್ಞಾನರೂಪಗಳನ್ನು ಎದುರಿಗಿಡದ ಪತ್ರಿಕೆಗಳು ತಮ್ಮ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಸಂಕೀರ್ಣ ನಿಲುವಿನಿಂದ ಕೆಲವು ಮೂಲಭೂತ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಇಷ್ಟಪಡದೆ ಕೇವಲ ರಾಚನಿಕ ಬದಲಾವಣೆಯ ಬಗೆಗೆ ಒತ್ತನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ. ಇದರಿಂದ ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ಕೆಲವು ಕಾರಣಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸ್ಪರ್ಶಿಸುತ್ತವೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮಗಳ ಮೇಲೆ ಹೊರಿಸಿಬಿಟ್ಟರೆ ತೊಂದರೆಯಾಗುವುದು ಈ ಕಾರಣಗಳಿಗೆ.

ಸಾಮಾಜಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯೆಂದರೆ ಅದೊಂದು ಸರಳ ಮತ್ತು ಆಕರ್ಷಕ ನುಡಿಗಟ್ಟಲ್ಲ. ಸಾಮಾಜಿಕ ವಲಯದೊಳಗೆ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ಅನೇಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಇದರೊಳಗಡೆಗೆ ಸೇರಿಕೊಂಡಿದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಸತ್ಯವನ್ನು ಬಿಂಬಿಸುವಾಗ ರಾಜ್ಯ ಮಟ್ಟದ ಪತ್ರಿಕೆಗಳು ಒಂದು ರೀತಿಯ ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ರಾಜ್ಯಮಟ್ಟದ ಪತ್ರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸುದ್ದಿಗಳು 'ರಾಜ್ಯಮಟ್ಟಕ್ಕೆ' ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ರೂಪುಗೊಂಡರೆ ಸ್ಥಳೀಯ ಪತ್ರಿಕೆಗಳ ಸಮಸ್ಯೆ ಬೇರೆ. ಅವುಗಳ ಸುದ್ದಿಯ ರೂಪಗಳು ಬೇರೆ. ಸ್ಥಳೀಯ ಪತ್ರಿಕೆಗಳು ಕೊಡುವ ಸುದ್ದಿಯು ಯಾವತ್ತು ರಾಜ್ಯದ ಸಮಸ್ಯೆಯಲ್ಲ. ಇದರರ್ಥ ಸ್ಥಳೀಯ ಪತ್ರಿಕೆಗಳಿಗೆ ಯಾವ ಮಹತ್ತ್ವವೂ ಇಲ್ಲಾಂತ ಅಲ್ಲ. ಈ ಪತ್ರಿಕೆಗಳು ಕೊಡುವ ಸುದ್ದಿಯ ಮಹತ್ತ್ವಗಳು ಬೇರೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಈವೊತ್ತಿಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯೆನ್ನುವುದು, ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಹಕ್ಕು ಮತ್ತು ಕರ್ತವ್ಯಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಅಂತರ್ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಇದನ್ನು ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಮುಖವಿಲ್ಲ. ಅನೇಕ ಮುಖಗಳಿವೆ.

ಸಂವಹನದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಮಾಹಿತಿ ಜಾಲಗಳು ನಮ್ಮ ನಡುವೆ ಹಾಜರಾಗುತ್ತಿರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮಗಳೂ ಕೂಡಾ ತಮ್ಮ ಚಹರೆಯನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸುತ್ತವೆ. ಭೌತಿಕವಾಗಿ ಪರಸ್ಪರ ದೂರ ಇರುವ ಜನರು ಮಾನಸಿಕ ಹತ್ತಿರವಾಗುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಹೊಸ ಹೊಸ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ನಮ್ಮ ನಡುವೆ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಉದಾರವಾದಿ ಆರ್ಥಿಕ ನೀತಿಯ ಪರಿಣಾಮಗಳು ದೊಡ್ಡದೆಂದೇ ನನಗನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಇದರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಭಾವಗಳ ದೆಸೆಯಿಂದ ಹೊಸದೊಂದು ಚರ್ಚೆಯು ಸಾಧ್ಯ.

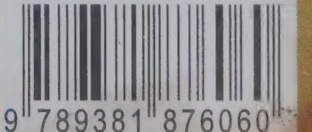
(ಸಮಕಾಲೀನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾನ, ಹರಿಹರದ ವಿಚಾರಸಂಕಿರಣದಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸಿದ ಪ್ರಬಂಧ ೫.೧೦.೯೭)



- ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಕಾರ್ಯ
- ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಮತ್ತು ರಾಜಕಾರಣ
- ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ : ಕೆಲವು ಸಮಸ್ಯೆಗಳು
- ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ : ೧೯೨೬-೧೯೫೦
- ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸ್ವರೂಪದ ಕುರಿತ ಚಿಂತನೆಗಳು
- ಲಕ್ಕಪ್ಪಗೌಡರ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮುಖೇನ...
- ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ ■ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ
- ವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಶಿಷ್ಟತೆ ಮತ್ತು ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ
- ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಯೋಗ
- ಸಂಗಾತಿಯಾಗಿ ನಮ್ಮೊಂದಿಗಿರಬೇಕಾದ ಕೃತಿ
- ಸಾತತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನಿಲುವುಗಳು
- ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸ್ವರೂಪ ■ ಕನ್ನಡ ದಲಿತ ವಿಮರ್ಶೆ
- ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಗಳ ಲಿಂಗ ರಾಜಕಾರಣ
- ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸ್ವರೂಪ : ಕೆಲವು ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು
- ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಮರ್ಶೆ ■ ಸಮಾಜವಾದಿ ವಾಸ್ತವ
- ಕೆ.ವಿ.ಎನ್. ಅವರ ತೊಂಡು ಮೇವು
- ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ
- ಉದಾರವಾದಿ ಮಾನವತಾವಾದ ಮತ್ತು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆ
- ಆಧುನಿಕತಾವಾದ ಮತ್ತು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ: ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು
- ವಾಸ್ತವತಾವಾದ ಮತ್ತು ಸಮಕಾಲೀನ ಕಾದಂಬರಿಗಳು
- ಸಾಹಿತ್ಯ ಎಂದರೇನು? ■ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಮಸ್ಯೆ
- ಕೃತಿ ಹೇಳುವುದೇನನ್ನು? ಹೇಳದಿರುವುದೇನನ್ನು?
- ಬರವಣಿಗೆ ಎಂದರೆ... ■ ನಿಕಟ ಓದು ■ ಓದುಗ ಕೇಂದ್ರಿತ ವಿಮರ್ಶೆ
- ಜಾಗತೀಕರಣ : ಪರ್ಯಾಯ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು - ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಆಯಾಮ
- ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮಗಳು ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿ



ಗೀತಾಂಜಲಿ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಕಾಶನ
ಕಂದಾಯ ಭವನ, ೧೦೦ ಅಡಿ ರಸ್ತೆ,
ರಾಜೇಂದ್ರನಗರ, ಶಿವಮೊಗ್ಗ
ದೂ. ೯೪೪೯೮ ೮೬೩೯೦
gbtmohan@gmail.com



ISBN: 978-93-81876-06-0
9 789381 876060
₹ 280/-